POLIROM

Volum coordonat de
Adrian-Paul Iliescu



Filosofia socială a lui F.A. Hayek

SEMINAR
TEORIE POLITICĂ

Seminar. Teorie politică

Colecţia *Seminar. Teorie politică* este coordonată de Emanuel-Mihail Socaciu

Traducerile studiilor lui John Gray, Jeremy Shearmur şi F.A. Hayek au fost publicate cu acordul autorilor, respectiv al moştenitorilor legali.

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 4, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

Filosofia socială a lui F.A. Hayek / vol. coordonat de Adrian-Paul Iliescu – Iaşi: Polirom, 2001
216 p.; 21 cm (Seminar. Teorie politică)

ISBN: 973-683-804-8

I. Iliescu, Adrian-Paul (coord.)

14(436) Hayek, F.A.

Printed in ROMANIA

Volum coordonat de
Adrian-Paul Iliescu

FILOSOFIA SOCIALĂ A LUI F.A. HAYEK

POLIROM
2001

TABLĂ DE MATERII

F.A. HAYEK - TEXTE FUNDAMENTALE

COMENTARII ŞI EVALUĂRI

F.A. HAYEK

TEXTE FUNDAMENTALE

PRINCIPIILE UNEI ORDINI SOCIALE LIBERALE[1]

1. Prin „liberalism” voi înţelege aici concepţia unei ordini politice dezirabile, care a fost dezvoltată în primă instanţă în Anglia, din vremea vechilor Whigs, în ultima parte a secolului al XVII-lea, pînă în vremea lui Gladstone, la sfîrşitul secolului al XIX-lea. David Hume, Adam Smith, Edmund Burke, T.B. Macaulay şi Lord Acton pot fi priviţi ca reprezentanţii săi tipici în Anglia. Concepţia libertăţii individuale sub domnia legii a fost cea care a inspirat mişcările liberale de pe continent şi care a devenit baza tradiţiei politice americane. Cîţiva dintre gînditorii politici de frunte ai perioadei - cum ar fi B. Constant şi A. de Tocqueville în Franţa, Immanuel Kant, Friederich von Schiller şi Wilhelm von Humboldt în Germania şi James Madison, John Marshall şi Daniel Webster în Statele Unite - aparţin în întregime concepţiei amintite.

2. Acest liberalism trebuie în mod clar distins de o altă tradiţie, de sorginte continental europeană, de asemenea numită „liberalism”, din care descinde în mod direct ceea ce în Statele Unite revendică acum numele. Punctul de vedere menţionat aici, deşi a început cu o încercare de a imita cea dintîi tradiţie, a interpretat-o în spiritul unui raţionalism constructivist, prevalent pe atunci în Franţa, făcînd astfel din ea ceva foarte diferit şi, în cele din urmă, în loc să pledeze pentru limitarea puterii guvernamentale, a sfîrşit cu idealul puterilor nelimitate ale majorităţii. Aceasta este tradiţia lui Voltaire, Rousseau, Condorcet şi a Revoluţiei franceze, care a devenit strămoşul socialismului modern. Utilitarismul englez a preluat mult din respectiva tradiţie continentală, iar partidul liberal britanic de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, rezultat în urma fuziunii liberalilor Whigs şi a utilitarienilor radicali, a fost de asemenea un produs al acestui amestec.

3. Liberalismul şi democraţia, deşi compatibile, nu constituie unul şi acelaşi lucru. Cel dintîi este preocupat de întinderea puterii guvernamentale, cea de-a doua de cine deţine această putere. Diferenţa este cel mai bine sesizată dacă luăm în considerare opuşii lor : opusul liberalismului este totalitarismul,

1. Lucrare prezentată la întîlnirea de la Tokio a Societăţii Mont-Pelerin, septembrie 1966, şi publicată în *Il Politico*, decembrie 1966.

în timp ce opusul democraţiei este autoritarismul. În consecinţă, este posibil, cel puţin în principiu, ca un guvern democratic să fie totalitar şi ca un guvern autoritar să acţioneze potrivit unor principii liberale. Cel de-al doilea tip de „liberalism", menţionat anterior, a devenit, în fapt, mai degrabă democratism decît liberalism şi, revendicînd o putere *nelimitată* pentru majoritate, a devenit în mod esenţial antiliberal.

4. Trebuie în mod special subliniat faptul că cele două filosofii politice care se autodescriu ca „liberalism" şi conduc în cîteva privinţe la concluzii similare se sprijină pe fundaţii filosofice cu totul diferite. Cea dintîi se bazează pe o interpretare evoluţionistă a tuturor fenomenelor culturale şi spirituale şi pe o sondare a limitelor puterilor raţiunii umane. Cea de-a doua se bazează pe ceea ce eu am numit raţionalism „constructivist", o concepţie care conduce la tratarea tuturor fenomenelor culturale ca fiind produsul unei proiectări deliberate şi pe convingerea că este atît posibil, cît şi dezirabil să reconstruieşti toate instituţiile conform unui plan preconceput. Cel dintîi tip are, în consecinţă, respect faţă de tradiţie şi admite faptul că orice cunoaştere şi orice civilizaţie se bazează pe tradiţie, în vreme ce al doilea tip sfidează tradiţia, deoarece priveşte o raţiune existentă în mod independent ca fiind capabilă de a proiecta civilizaţia (conform afirmaţiei lui Voltaire: „Dacă vrei legi bune, arde-le pe cele vechi şi fă-ţi singur unele noi"). Cel dintîi este, de asemenea, în mod esenţial, un crez modest, bazîndu-se pe abstracţie ca pe unicul mijloc disponibil pentru a extinde puterile limitate ale raţiunii, în timp ce al doilea refuză recunoaşterea oricăror asemenea limite şi consideră că raţiunea singură poate proba dezirabilitatea unor aranjamente particulare concrete. (Un rezultat al acestei diferenţe este faptul că primul tip de liberalism nu este incompatibil cu credinţele religioase şi a fost adesea îmbrăţişat şi chiar dezvoltat de persoane cu puternice convingeri religioase, în timp ce tipul continental de liberalism a fost întotdeauna potrivnic tuturor credinţelor religioase sau politice şi în conflict permanent cu religiile organizate.)

5. Cel dintîi tip de liberalism, singurul pe care îl vom avea în vedere de aici încolo, este el însuşi nu rezultat al unei construcţii teoretice, ci născut din dorinţa de a extinde şi generaliza efectele benefice ce au urmat pe neaşteptate limitărilor impuse asupra puterilor guvernamentale, ca urmare a unei totale neîncrederi în conducători. Numai după ce s-a realizat faptul că mai marea libertate personală de care s-au bucurat englezii în secolul al XVIII-lea a produs o prosperitate materială fără precedent, au avut loc încercări de dezvoltare a unei teorii sistematice a liberalismului. Încercări care, în Anglia, nu au fost niciodată duse foarte departe, în timp ce interpretările continentale au schimbat înţelesul tradiţiei engleze.

6. Liberalismul îşi are, astfel, originea în descoperirea unei ordini spontane sau auto-generatoare în problemele sociale (aceeaşi descoperire care a condus la recunoaşterea existenţei unui obiect al ştiinţelor sociale teoretice), o ordine ce făcea posibilă utilizarea cunoştinţelor şi abilităţilor tuturor membrilor societăţii într-o mai mare măsură decît ar fi fost posibil în orice altă ordine creată prin direcţionare centrală, şi din dorinţa rezultată de a utiliza aceste puternice forţe spontan ordonatoare cît mai mult cu putinţă.

7. Eforturile lor erau astfel îndreptate spre explicitarea principiilor unei ordini deja existente, dar numai într-o formă imperfectă, formă din care Adam Smith şi urmaşii săi au dezvoltat principiile de bază ale liberalismului, pentru a demonstra dezirabilitatea aplicării lor generale. Făcînd aceasta, ei puteau presupune o familiaritate cu concepţia cutumiară asupra justiţiei (*common-law*) şi cu idealurile supremaţiei legii şi ale guvernării supuse legii, care erau puţin înţelese în afara lumii anglo-saxone ; drept urmare, nu numai că sensul ideilor lor nu erau pe deplin perceput în afara ţărilor de limba engleză, dar ei au încetat a mai fi pe deplin înţeleşi chiar şi în Anglia, atunci cînd Bentham şi urmaşii săi au înlocuit tradiţia britanică în privinţa legii cu un utilitarism constructivist, derivat mai mult din raţionalismul continental decît din concepţia evoluţionistă a tradiţiei engleze.

8. Conceptul central al liberalismului este acela că, în condiţiile impunerii regulilor universale de dreaptă conduită, care protejează un domeniu privat recognoscibil al indivizilor, se poate forma o ordine spontană a activităţilor umane, de o complexitate mult mai mare decît ar putea vreodată să fie produsă printr-un aranjament deliberat. În consecinţă, activităţile coercitive ale guvernului ar trebui limitate la impunerea de asemenea reguli, indiferent ce alte servicii ar presta guvernul în acelaşi timp prin administrarea resurselor particulare ce au fost puse la dispoziţia sa pentru respectivele scopuri.

9. Distincţia între o *ordine spontană*, bazată pe reguli abstracte, care lasă indivizilor libertatea de a-şi utiliza cunoştinţele pentru propriile scopuri, şi o *organizare sau un aranjament* bazate pe comenzi este de o importanţă centrală pentru înţelegerea principiilor unei societăţi libere şi trebuie explicată în detaliu în paragrafele următoare. În special avînd în vedere faptul că ordinea spontană a unei societăţi libere va conţine multe organizaţii (incluzînd cea mai mare dintre ele, statul), dar cele două principii ale ordinii nu pot fi amestecate în orice manieră am dori noi.

10. Cea dintîi particularitate a unei ordini spontane este aceea că, utilizînd forţele sale ordonatoare (regularitatea conduitei membrilor săi), putem obţine o ordine a unui set de fapte mult mai complex decît am putea vreodată obţine printr-un aranjament deliberat, dar că, în acelaşi timp, în

care ne folosim de posibilitatea de a induce o ordine de o mult mai mare întindere decît am putea altminteri să o facem, ne limităm puterea asupra detaliilor ordinii respective. Vom spune că, atunci cînd utilizăm cel dintîi principiu, vom avea putere numai asupra caracterului abstract, dar nu şi asupra detaliilor concrete ale acelei ordini.

11. Nu mai puţin important este faptul că, spre deosebire de o organizaţie, o asemenea ordine spontană nu are drept scop (şi nici nevoie de) un acord asupra rezultatelor concrete pe care le va produce pentru a exista un acord asupra dezirabilităţii sale. Deoarece, independentă fiind de orice scop particular, ea poate fi utilizată pentru a ajuta în urmărirea a numeroase scopuri individuale diferite, divergente sau chiar conflictuale. Astfel, ordinea pieţei, în particular, se bazează nu pe scopuri comune, ci pe reciprocitate, adică pe reconcilierea diferitelor scopuri în avantajul reciproc al participanţilor.

12. Concepţia bunăstării comune sau a binelui public al unei societăţi libere nu poate fi, de aceea, niciodată definită ca sumă a unor rezultate particulare cunoscute, de obţinut, ci numai ca o ordine abstractă care, ca întreg, nu este orientată către scopuri particulare concrete, ci oferă doar cea mai mare şansă pentru orice membru al ei, selectat la întîmplare, de a-şi utiliza cu succes cunoştinţele pentru propriile scopuri. Adoptînd un termen al profesorului Michael Oakeshott, putem numi o astfel de societate liberă o ordine socială *nomocratică* (guvernată de lege), spre deosebire de o ordine socială *teleocratică* (guvernată de scop), neliberă.

13. Importanţa majoră a ordinii spontane sau nomocraţiei se bazează pe faptul că extinde posibilitatea coexistenţei paşnice a oamenilor, în avantajul tuturor, dincolo de grupurile de dimensiuni reduse ale căror membri au scopuri comune concrete sau sînt supuşii unui superior comun, făcînd, astfel, posibilă apariţia Marii Societăţi sau Societăţii Deschise. Această ordine, care s-a extins progresiv dincolo de organizaţiile familiei, ale hoardei, clanului şi tribului, principatelor şi chiar ale imperiilor sau statelor naţionale şi a produs cel puţin începutul unei societăţi mondiale, se bazează pe adoptarea – fără şi, adesea, împotriva dorinţei autorităţilor politice – de reguli ce au ajuns să prevaleze pentru că grupurile care le-au respectat au cunoscut un mai mare succes ; şi a existat şi crescut în întindere cu mult înainte ca oamenii să fie conştienţi de existenţa sa ori să-i înţeleagă modul de operare.

14. Ordinea spontană a pieţei, bazată pe reciprocitate şi beneficii mutuale, este în mod comun descrisă ca o ordine economică ; şi, în sensul vulgar al termenului economic, Marea Societate este într-adevăr menţinută laolaltă prin ceea ce, în mod obişnuit, numim forţe economice. Dar este deosebit de înşelător – şi a devenit una dintre principalele surse de confuzie

şi neînţelegere – a numi această ordine o economie, aşa cum facem cînd vorbim despre economia socială, naţională sau mondială. Aceasta este cel puţin una dintre principalele surse ale străduinţei majorităţii socialiştilor, aceea de a transforma ordinea spontană a pieţei într-o organizare deliberat condusă, servind un sistem agreat de scopuri comune.

15. O economie, în sensul strict al cuvîntului, în care putem numi economie o gospodărie, o fermă sau o întreprindere ori chiar administrarea financiară a statului, este într-adevăr o organizare sau un aranjament deliberat al unui stoc dat de resurse aflat în serviciul unei ordini unitare de scopuri. Se bazează pe un sistem al deciziilor coerente, în care un singur punct de vedere referitor la importanţa relativă a diferitelor scopuri concurente determină utilizările care vor fi date diferitelor resurse.

16. Ordinea spontană a pieţei, rezultată din interacţiunea multor asemenea economii, este ceva atît de diferit în esenţă de o economie propriu-zisă, încît trebuie privit ca o mare nenorocire faptul că a purtat vreodată acest nume. Am devenit convins că această practică induce oamenii atît de des în eroare, încît este necesară inventarea unui nou termen tehnic pentru ea. Am propus numirea ordinii spontane a pieţei cu termenul de *catalaxie*, în analogie cu termenul „catalactică", adesea propus ca substitut pentru termenul „economie". (Atît „catalaxie", cît şi „catalactică" sînt derivate din verbul grecesc *katallattein* care, în mod semnificativ, înseamnă nu numai „a face schimb", dar şi „a transforma un inamic într-un prieten".)

17. Punctul principal în privinţa catalaxiei, ca ordine spontană, este acela că ordonarea sa *nu* se bazează pe orientarea către o ierarhie unică a scopurilor şi că, prin urmare, *nu* va garanta faptul că, pentru ea, ca întreg, ceea ce este mai important va prevala în faţa a ceea ce este mai puţin important. Aceasta este principala cauză a condamnării sale de către oponenţi, şi se poate spune chiar că majoritatea cererilor socialiste se ridică la nimic mai puţin decît la transformarea catalaxiei într-o economie propriu-zisă (adică, ordinea spontană lipsită de scop într-o organizare orientată de un scop), pentru a garanta astfel că ceea ce este mai important trece întotdeauna înaintea a ceea ce este mai puţin important. Apărarea societăţii libere trebuie, de aceea, să arate că, întrucît nu este impusă o scală unitară de scopuri concrete, nici nu se încearcă garantarea faptului că o anume viziune particulară cu privire la ceea este mai important şi mai puţin important guvernează societatea ca întreg, membrii unei asemenea societăţi libere au şanse de a-şi utiliza cu succes propriile cunoştinţe.

18. Extinderea unei asemenea ordini a păcii, dincolo de organizarea de mici dimensiuni, extindere orientată către un scop, a devenit astfel

posibilă prin extinderea regulilor de conduită corectă independente de scop („formale") la relaţiile cu oameni care nu urmăreau aceleaşi scopuri concrete şi aceleaşi valori, exceptînd acele reguli abstracte - reguli ce nu impun obligaţii de a întreprinde anumite acţiuni (care întotdeauna au presupus un scop comun), ci constau numai în interzicerea încălcării domeniului protejat al fiecăruia pe care aceste reguli ne permit să-l determinăm. Liberalismul este, de aceea, inseparabil de instituţia proprietăţii private, numele pe care adesea îl dăm părţii materiale a acestui domeniu individual protejat.

19. Liberalismul presupune impunerea de reguli de conduită corectă şi aşteaptă ca o ordine spontană dezirabilă să se formeze numai în cazul în care anumite reguli de conduită corectă sînt în fapt respectate. În acelaşi timp însă, acesta doreşte, de asemenea, restrîngerea puterilor *coercitive* ale guvernului la impunerea unor asemenea reguli, incluzînd cel puţin una care să prescrie o datorie pozitivă, şi anume cerinţa adresată cetăţenilor de a contribui potrivit unor principii uniforme nu numai la costul impunerii respectivelor reguli, dar şi la costul serviciilor non-coercitive, care sînt funcţii ale guvernului şi pe care le vom examina în cele de faţă. Liberalismul este, de aceea, sinonim cu cerinţa supremaţiei legii, în sensul clasic al acestui termen, în care funcţiile coercitive ale guvernului sînt strict limitate la impunerea de reguli uniforme ale legii, şi anume de reguli uniforme de conduită faţă de semeni. („Supremaţia legii" corespunde aici cu ceea ce în germană este numit *materieller Rechtsstaat* spre deosebire de *formelle Rechtsstaat*, care necesita numai ca fiecare act al guvernului să fie autorizat prin legislaţie, indiferent dacă o asemenea lege constă într-o regulă generală de conduită corectă sau nu.)

20. Liberalismul recunoaşte că există anumite alte servicii pe care, din diverse motive, forţele spontane ale pieţei nu le pot produce sau nu le pot produce în mod adecvat. Prin urmare, este dezirabilă punerea la dispoziţia guvernului a unui stoc de resurse clar circumscris, cu care poate presta astfel de servicii către cetăţeni în general. Aceasta cere o distincţie clară între puterile coercitive ale guvernului, în care acţiunile sale sînt strict limitate la impunerea regulilor de conduită corectă şi în exerciţiul cărora orice atitudine discreţionară este exclusă. Astfel, furnizarea de servicii de către guvern, pentru care poate utiliza numai resursele puse la dispoziţia sa în acest scop, nu deţine nici o putere coercitivă sau de monopol, dar se poate bucura de cea mai largă libertate în utilizarea acestor resurse.

21. Este semnificativ faptul că o asemenea concepţie a unei ordini liberale a apărut doar în ţări în care, nu mai puţin în Grecia şi Roma antică decît în Marea Britanie modernă, dreptatea era concepută drept ceva ce

este de descoperit prin eforturile judecătorilor sau ale învăţaţilor, şi nu determinată de voinţa arbitrară a vreunei autorităţi; că întotdeauna a avut dificultăţi în a prinde rădăcini în ţări unde legea era concepută, în primul rînd, ca produsul legiferării deliberate şi că pretutindeni a cunoscut un declin sub influenţa combinată a pozitivismului legal şi a doctrinei democratice, ambele necunoscînd alt criteriu pentru justiţie decît voinţa legislatorului.

22. Liberalismul a moştenit, într-adevăr, de la teoriile dreptului cutumiar şi de la teoriile mai vechi (pre-raţionaliste) ale dreptului natural, o concepţie despre justiţie care ne permite să distingem între asemenea reguli de conduită corectă individuală care sînt implicate în concepţia „supremaţiei legii" şi sînt cerute pentru formarea unei ordini spontane, pe de o parte, şi toate comenzile particulare emise de către autoritate în scopul organizării, pe de altă parte. Această distincţie esenţială a fost făcută explicită în teoriile asupra legii emise de doi dintre cei mai mari filosofi ai timpurilor moderne, David Hume şi Immanuel Kant, dar nu a fost în mod adecvat restatuată de atunci şi este în întregime străină teoriilor asupra legii care domină în zilele noastre.

23. Punctele esenţiale ale acestei concepţii asupra dreptăţii sînt: (a) dreptatea poate fi în mod semnificativ atribuită numai acţiunii umane, şi nu oricărei stări de lucruri ca atare, fără referire la întrebarea dacă a fost sau ar fi putut fi în mod deliberat determinată de cineva; (b) regulile dreptăţii au în mod esenţial natură de prohibiţii sau, altfel spus, nedreptatea este într-adevăr conceptul primar, iar ţelul regulilor de conduită corectă este împiedicarea acţiunii injuste; (c) injustiţia care trebuie împiedicată este violarea domeniului protejat al semenului, un domeniu ce trebuie asigurat prin intermediul regulilor de dreptate; (d) aceste reguli de conduită corectă, care sînt în sine negative, pot fi dezvoltate prin aplicarea consecventă, pentru oricare astfel de regulă pe care societatea a moştenit-o, a testului, de asemenea negativ, al aplicabilităţii universale – un test ce nu reprezintă, în ultimă instanţă, nimic altceva decît auto-coerenţa acţiunilor pe care aceste reguli le permit dacă sînt aplicate circumstanţelor lumii reale. Aceste patru puncte cruciale trebuie dezvoltate mai pe larg în paragrafele următoare.

24. La (a): Regulile de conduită corectă pot cere individului luarea în considerare în deciziile sale numai a acelor consecinţe ale acţiunilor pe care el însuşi le poate prevedea. Rezultatele concrete ale catalaxiei pentru anumiţi oameni sînt, oricum, în mod esenţial, impredictibile; şi, de vreme ce nu sînt efectul proiectului sau intenţiei cuiva, este fără sens descrierea manierei în care piaţa distribuie bunurile acestei lumi între anumiţi oameni ca dreaptă sau nedreaptă. Acesta este, în orice caz, lucrul la care aşa-numita justiţie „socială" sau „distributivă" ţinteşte, în numele căruia ordinea

liberală a legii este în mod progresiv distrusă. Vom vedea mai tîrziu că nu a fost şi nu poate fi găsit nici un test sau criteriu pe baza căruia asemenea reguli de „justiţie socială" să poată fi evaluate, şi că, în consecinţă, şi în contrast cu regulile de conduită corectă, va trebui ca acestea să fie determinate de către voinţa arbitrară a deţinătorilor puterii.

25. La (b) : Nici o acţiune umană particulară nu este pe deplin determinată, fără un scop concret pe care aceasta intenţionează să îl atingă. Oamenii liberi, cărora le este permis să-şi utilizeze mijloacele şi cunoştinţele pentru atingerea propriilor scopuri, nu trebuie, de aceea, să fie subiectul unor reguli care să le spună ce trebuie să facă, ci numai al unor reguli care să le spună ceea ce să nu facă ; cu excepţia îndeplinirii obligaţiilor pe care un individ şi le-a asumat în mod voluntar, regulile de conduită corectă doar delimitează aria acţiunilor permisibile, dar nu determină acţiunile particulare pe care un om trebuie să le întreprindă la un anumit moment. (Există, cu siguranţă, rare excepţii, cum sînt acţiunile de salvare sau de protejare a vieţii, de împiedicare a catastrofelor şi altele asemenea, în care toate regulile dreptăţii cer în fapt - sau cel puţin ar fi acceptate în general ca reguli drepte dacă ar cere - o acţiune pozitivă. Discutarea în acest moment a poziţiei unor asemenea reguli în sistem ar duce foarte departe.) Caracterul general negativ al regulilor de conduită corectă şi primatul corespunzător al nedreptăţii care este prohibită au fost adesea observate, dar rareori au fost examinate pînă la ultimele lor consecinţe.

26. La (c) : Nedreptatea care este prohibită prin intermediul regulilor de conduită corectă se referă la orice intruziune în domeniul protejat al altor indivizi, iar regulile trebuie, din acest motiv, să ne permită cunoaşterea cu siguranţă a ce anume constituie sfera protejată a altora. Încă din timpul lui John Locke este obişnuită descrierea acestui domeniu protejat ca proprietate (pe care Locke însuşi a definit-o drept „viaţa, libertatea şi posesiunile unui om".) Termenul sugerează, oricum, o concepţie mult prea îngustă şi pur materială a domeniului protejat, domeniu ce include nu numai bunurile materiale, dar şi diferitele pretenţii asupra altora şi diferitele aşteptări. Din moment ce conceptul de proprietate este, oricum, (cu Locke) interpretat în acest sens larg, este adevărat că legea, în sensul de reguli de dreptate, şi instituţia proprietăţii sînt inseparabile.

27. La (d) : Este imposibil de decis cu privire la justeţea oricărei reguli particulare de conduită corectă în afara cadrului unui întreg sistem de asemenea reguli, multe dintre ele trebuind, în acest scop, privite ca indubitabile : valorile pot fi întotdeauna testate numai în termenii altor valori. Testul justeţei unei reguli este adesea (de la Kant încoace) descris drept cel al „universalităţii" sale, adică al posibilităţii de a dori ca regulile

să fie aplicate tuturor cazurilor care corespund condiţiilor statuate în ea („imperativul categoric"). Aceasta se reduce la a spune că, aplicînd-o oricăror circumstanţe concrete, ea nu se va găsi în conflict cu nici o altă regulă acceptată. Testul este astfel, în ultimă instanţă, unul de compatibilitate sau de non-contradicţie a întregului sistem de reguli, nu doar într-un sens logic, ci în sensul că sistemul de acţiuni îngăduite de reguli nu conduce la conflict.

28. Se va observa că numai regulile independente de scop („formale") trec acest test. Şi asta pentru că, pe măsură ce regulile care la origine s-au dezvoltat în cadrul grupurilor de dimensiuni reduse, legate prin intermediul scopurilor („organizaţii"), sînt în mod progresiv extinse asupra grupurilor din ce în ce mai mari şi, în cele din urmă, universalizate. Pentru a se aplica relaţiilor între membrii Societăţii Deschise ce nu au în comun scopuri concrete, ci doar se supun aceloraşi reguli abstracte, acestea vor trebui, în cursul procesului, să elimine orice referire la scopuri particulare.

29. Se poate spune că dezvoltarea de la organizaţia tribală, ai cărei membri servesc scopuri comune, la ordinea spontană a Societăţii Deschise, în care oamenilor le este permis să-şi urmeze în pace propriile scopuri, a început atunci cînd un sălbatic a plasat bunuri la frontiera tribului său, în speranţa că un membru al unui alt trib le va găsi şi va lăsa la rîndul său alte bunuri, pentru a se asigura de repetarea ofertei. De la prima instituire a unei asemenea practici, ce serveşte scopuri reciproce, dar nu comune, timp de milenii s-a desfăşurat un proces care, făcînd regulile de conduită corectă independente de scopurile particulare ale celor în cauză, a permis extinderea acestor reguli la cercuri din ce în ce mai largi de persoane nedeterminate şi, eventual, ar putea face posibilă o ordine universală paşnică a lumii.

30. Caracterul regulilor universale de conduită corectă individuală, pe care liberalismul îl presupune şi doreşte să îl îmbunătăţească cît de mult cu putinţă, a fost ocultat de confundarea sa cu acèa altă parte a legii care determină organizarea guvernului şi îl ghidează în administrarea resurselor plasate la dispoziţia sa. Este o caracteristică a societăţii liberale faptul că individul privat poate fi constrîns să se supună numai legilor dreptului privat şi ale celui penal; şi că permeabilitatea progresivă între dreptul privat şi cel public în cursul ultimilor optzeci sau o sută de ani, ceea ce înseamnă o înlocuire progresivă a regulilor de conduită cu reguli de organizare, este una dintre principalele căi pe care s-a realizat distrugerea ordinii liberale. Un învăţat german (Franz Böhm) a descris recent, pe bună dreptate, ordinea liberală ca *Privatrechtsgesellschaft* (societatea dreptului privat).

31. Diferenţa între ordinea la care ţintesc regulile de conduită ale dreptului privat şi ale celui penal şi ordinea la care ţintesc regulile de

organizare ale dreptului public apare în modul cel mai clar dacă luăm în considerare faptul că regulile de conduită determină o ordine de acţiune numai în combinaţie cu cunoştinţele şi ţelurile particulare ale indivizilor ce acţionează, în timp ce regulile de organizare ale dreptului public determină în mod direct o asemenea acţiune concretă în lumina anumitor scopuri sau, mai degrabă, conferă autoritatea de a face acest lucru. Confuzia între reguli de conduită şi reguli de organizare a fost facilitată de o identificare eronată a ceea ce este adesea numit „ordinea legii" cu ordinea acţiunilor. Care, într-un sistem liber, nu este în întregime determinată de către sistemul legilor, ci doar presupune un asemenea sistem de legi ca una dintre condiţiile necesare pentru formarea sa. Nu orice sistem de asemenea reguli de conduită care asigură uniformitatea acţiunii (aşa cum în mod frecvent este interpretată „ordinea legii") va asigura, în orice caz, o ordine a acţiunii în sensul că acţiunile permise de către reguli nu se vor afla în conflict.

32. Înlocuirea progresivă a regulilor de conduită ale dreptului privat şi penal cu o concepţie derivată din dreptul public este procesul prin care societăţile liberale existente sînt în mod progresiv transformate în societăţi totalitare. Această tendinţă a fost cel în mai înalt grad observată şi susţinută de către „juristul de curte" al lui Adolf Hitler, Carl Schmitt, care, în mod consistent, a pledat pentru înlocuirea gîndirii „normative" a dreptului liberal cu o concepţie a legii ce consideră drept scop al său „formarea ordinii concrete" (*konkretes Ordnungsdenken*).

33. Istoric, dezvoltarea a devenit posibilă ca rezultat al faptului că aceleaşi adunări reprezentative au fost însărcinate cu două sarcini diferite : prima – de a formula reguli de conduită individuală, a doua – de a formula reguli şi a da ordine cu privire la organizarea şi conducerea guvernului. Consecinţa acestui lucru a fost aceea că însuşi termenul „lege", care în vechea concepţie a „supremaţiei legii" desemna numai reguli de conduită egal aplicabile tuturor, a ajuns să desemneze orice regulă de organizare sau chiar orice comandă particulară aprobată de către legislativul desemnat în mod constituţional. O asemenea concepţie a supremaţiei legii care cere doar ca o comandă să fie emisă în mod legitim, şi nu să fie o regulă de justiţie egal aplicabilă tuturor (ceea ce germanii numesc doar *formelle Rechsstaat*), nu mai oferă, desigur, nici o protecţie libertăţii individuale.

34. Dacă cea care a făcut cu putinţă dezvoltarea a fost natura aranjamentelor constituţionale ale democraţiilor vest-europene, cea care a îndreptat-o într-o direcţie particulară a fost recunoaşterea crescîndă a faptului că aplicarea de reguli uniforme sau egale conduitei indivizilor, care în fapt erau foarte diferiţi în multe privinţe, a produs în mod inevitabil rezultate foarte diferite pentru diferiţi indivizi ; şi că, pentru a determina prin

intermediul acţiunii guvernamentale o diminuare a acestor diferenţe neintenţionate, dar inevitabile, în privinţa poziţiei materiale a diferiţilor oameni, ar fi necesară tratarea lor nu după aceleaşi reguli, ci după unele diferite. Aceasta a dat naştere la o concepţie nouă, cu totul diferită, asupra dreptăţii, şi anume aceea în mod uzual descrisă ca dreptate „distributivă", o concepţie ce nu s-a limitat la reguli de conduită pentru individ, ci a ţintit la anumite rezultate pentru anumiţi oameni, şi care, de aceea, poate fi obţinută numai într-o organizare guvernată de un scop, şi nu într-o ordine spontană ce nu are un scop.

35. Conceptele de „preţ just" şi „remuneraţie justă" sau „justă distribuţie a veniturilor" sînt, fără îndoială, foarte vechi ; merită atenţie, în orice caz, faptul că, în cursul eforturilor de două mii de ani în care filosofii au speculat asupra înţelesului acestor concepte, nu a fost descoperită o singură lege care să ne permită determinarea a ceea ce este, în acest sens, just în ordinea pieţei. Într-adevăr, învăţaţii care au urmărit cel mai insistent această chestiune, universitarii Evului Mediu tîrziu şi cei ai începuturilor timpurilor moderne, au fost în cele din urmă determinaţi să definească preţul sau salariul just ca fiind acel preţ sau salariu care s-ar forma pe o piaţă în absenţa fraudei, violenţei sau privilegiului – referindu-se astfel la acele reguli de conduită corectă şi acceptînd ca rezultat just orice este rezultat din conduita justă a tuturor indivizilor în cauză. Această concluzie negativă a tuturor speculaţiunilor cu privire la justiţia „socială" sau „distributivă" a fost, aşa cum vom vedea, inevitabilă. Şi asta, pentru că distribuţia (sau remuneraţia) justă are sens numai în interiorul unei organizaţii ai cărei membri acţionează sub comandă, în serviciul unui sistem comun de scopuri, dar nu poate avea nici un fel de înţeles într-o catalaxie sau ordine spontană ce nu are un astfel de sistem comun de scopuri.

36. O asemenea stare de lucruri, aşa cum am văzut, nu poate fi justă sau injustă ca un simplu fapt. Numai în măsura în care ea a fost determinată în mod intenţionat sau ar putea fi astfel determinată are sens să numim juste sau injuste acţiunile celor ce au creat-o sau au permis apariţia ei. Într-o catalaxie, ordine spontană a pieţei, nimeni nu poate prevedea, în orice caz, ce va primi fiecare participant, iar rezultatele pentru anumite persoane nu sînt determinate de intenţiile nimănui ; nici nu există o persoană responsabilă pentru primirea de către anumiţi oameni a anumitor lucruri. Ne putem întreba, de aceea, dacă o alegere deliberată a ordinii pieţei ca metodă de ghidare a activităţilor economice, cu o incidenţă a beneficiilor sale impredictibilă şi, într-o mare măsură, determinată de şansă, este o decizie justă ; dar, cu siguranţă, nu şi dacă, o dată ce am decis să ne

folosim de catalaxie în acest scop, rezultatele particulare care le produce pentru diferite persoane sînt juste sau injuste.

37. Faptul că noţiunea de dreptate este totuşi atît de comună şi de repede aplicată distribuţiei veniturilor este cauzat în întregime de o interpretare antropomorfică eronată a societăţii ca o organizare, mai degrabă decît ca o ordine spontană. Termenul „distribuţie" este, în acest sens, la fel de înşelător ca şi termenul „economie", de vreme ce, de asemenea, sugerează că ceva ce este în fapt rezultatul forţelor spontan ordonatoare ar fi rezultatul acţiunii deliberate. Nimeni nu distribuie venitul într-o ordine a pieţei (aşa cum ar fi de făcut într-o organizare) şi a vorbi, cu referire la cea dintîi, despre o distribuţie justă sau injustă este, de aceea, pur şi simplu un nonsens. Ar fi mai puţin eronat a vorbi în acest sens despre o „dispersie" mai degrabă decît despre o „distribuţie" a veniturilor.

38. Toate strădaniile de asigurare a unei „juste" distribuţii a veniturilor trebuie, astfel, să fie direcţionate către transformarea ordinii spontane a pieţei într-o organizare sau, cu alte cuvinte, într-o ordine totalitară. Această strădanie către o nouă concepţie asupra dreptăţii a produs diferiţii paşi prin care regulile de organizare („dreptul public"), ce au fost proiectate spre a face oamenii să ţintească către anumite rezultate, au ajuns să înlocuiască regulile de conduită corectă individuală, şi astfel au distrus în mod gradual fundaţiile pe care stătea ordinea spontană a pieţei.

39. Idealul utilizării puterilor coercitive ale guvernului pentru obţinerea dreptăţii „pozitive" (adică sociale sau distributive) conduce, în orice caz, nu numai la distrugerea cu necesitate a libertăţii individuale, ceea ce unii nu ar considera ca fiind un preţ prea mare, dar se dovedeşte, de asemenea, la o examinare atentă, un miraj, o iluzie ce nu poate fi atinsă în nici o împrejurare. Şi asta, pentru că presupune un acord asupra importanţei relative a diferitelor scopuri concrete, acord ce nu poate exista într-o societate de mari dimensiuni, ai căror membri nu se cunosc sau nu au cunoştinţă despre aceleaşi fapte particulare. Se consideră, uneori, că dorinţa de dreptate socială a majorităţii oamenilor demonstrează conţinutul determinabil al acestui ideal. Dar este, din nefericire, mult prea posibilă urmărirea unui miraj, şi consecinţa acestui lucru este întotdeauna aceea că rezultatele strădVuinţei cuiva vor fi extrem de diferite de intenţiile sale.

40. Nu putem avea reguli care să determine cît de mult „ar trebui" cineva să posede, dacă nu adoptăm o concepţie unitară asupra „meritelor" sau „nevoilor" relative ale diferiţilor indivizi, pentru care nu există o măsură obiectivă, bază a unei alocări centralizate a tuturor bunurilor şi serviciilor – care ar face necesar ca fiecare individ, în loc să-şi utilizeze *propriile*

cunoştinţele pentru *propriile* scopuri, să fie determinat să împlinească o datorie impusă sieşi de către altcineva şi să fie remunerat potrivit cu cît de bine, în opinia altora, şi-a îndeplinit respectiva îndatorire. Aceasta este o metodă de remunerare potrivită unei organizaţii închise, precum o armată, dar ireconciliabilă cu forţele care menţin o ordine spontană.

41. Ar trebui să fie admis în mod liber faptul că ordinea pieţei nu determină nici o corespondenţă apropiată între meritul subiectiv sau nevoile individuale şi recompense. Ea operează pe principiul unui joc combinat de abilitate şi şansă, în care rezultatele pentru fiecare individ pot fi în aceeaşi măsură determinate de circumstanţe aflate în întregime în afara controlului său, cît şi de abilitatea sau efortul său. Fiecare este remunerat potrivit valorii pe care serviciile sale particulare o au pentru persoanele particulare cărora le sînt furnizate. Iar această valoare a serviciilor sale nu prezintă nici o relaţie necesară cu nimic din ce am putea numi în mod corespunzător merite şi încă şi mai puţin cu nevoile sale.

42. Merită o atenţie specială faptul că, privind foarte strict lucrurile, este fără sens să vorbim despre o anumită valoare „pentru societate" atunci cînd ceea ce se discută este valoarea anumitor servicii pentru anumite persoane, servicii ce pot să nu prezinte nici un interes pentru altcineva. Un maestru al viorii este de presupus că furnizează servicii unor persoane total diferite de cele care sînt încîntate de o vedetă a fotbalului, iar fabricantul de ţevi – unor persoane cu totul diferite faţă de fabricantul de parfumuri. Întreaga concepţie a unei „valori pentru societate" constituie, într-o ordine liberă, un termen antropomorfic la fel de ilegitim ca şi descrierea sa drept „o singură economie", în sensul strict al acesteia, ca o entitate ce „tratează" oamenii în mod just sau injust ori „distribuie" între aceştia. Rezultatele procesului pieţei pentru anumiţi indivizi nu sînt nici rezultatul voinţei cu privire la cît de mult ar trebui ei să aibă, nici măcar previzibil pentru cei ce au decis asupra sau susţin menţinerea unui asemenea tip de ordine.

43. Dintre toate plîngerile cu privire la injustiţia rezultatelor pieţei, cea care pare să fi avut cel mai mare efect asupra politicii actuale şi să fi produs o distrugere progresivă a regulilor egale de conduită corectă, precum şi înlocuirea acestora cu o lege „socială" ţintind către „justiţia socială", nu a fost, în orice caz, măsura inegalităţii recompenselor, nici disproporţia acestora faţă de meritele, nevoile, eforturile, durerile suferite, recognoscibile, sau orice altceva a fost adus în prim-plan de către filosofii sociali, ci cererea de protecţie împotriva unei pierderi nemeritate a unei poziţii deja obţinute. Mai mult decît de orice altceva, ordinea pieţei a fost distorsionată

de către eforturile de a proteja grupuri împotriva declinului față de pozițiile lor anterioare ; și, atunci cînd intervenția guvernamentală este solicitată în numele „justiției sociale", aceasta înseamnă, cel mai adesea, cererea de protejare a pozițiilor relative existente ale vreunui grup. „Justiția socială" mai are puțin pînă la a deveni cerere de protejare a intereselor personale și de creare a noi privilegii, așa cum se întîmplă atunci cînd, în numele „justiției sociale", fermierului îi este asigurată „paritatea" cu lucrătorul industrial.

44. Faptele ce merită subliniate aici sînt acelea că pozițiile astfel protejate au fost rezultatul aceluiași tip de forțe ca și cele care acum determină reducerea poziției relative a acelorași oameni ; că poziția lor, pentru care cer acum protecție, nu a fost mai mult meritată sau cîștigată decît poziția diminuată ce se prefigurează acum pentru ei și că poziția lor anterioară ar putea să le fie garantată în noua situație numai prin negarea pentru alții a acelorași șanse de ascensiune cărora ei le datorează pozițiile precedente. Într-o ordine a pieței, faptul că un grup de persoane a obținut o anume poziție relativă nu îi conferă acestuia o pretenție în justiție pentru menținerea respectivei poziții, întrucît acest lucru nu poate fi apărat printr-o regulă care să fie în mod egal aplicabilă tuturor.

45. Țelul politicii economice într-o societate liberă nu poate fi, de aceea, asigurarea unor rezultate particulare unor persoane particulare, iar succesul ei nu poate fi măsurat prin nici o încercare de însumare a valorii unor asemenea rezultate particulare. În această privință, țelul „economiei bunăstării" este fundamental greșit, nu numai din cauză că nici o sumă care să aibă sens nu poate fi formată din satisfacțiile furnizate diverselor persoane, ci și din cauză că ideea sa de bază, aceea a unei maxime satisfaceri a nevoilor (sau un maxim produs social) este potrivită numai unei economii propriu-zise, care servește o unică ierarhie a scopurilor, dar nu ordinii spontane a catalaxiei, care nu are scopuri comune concrete.

46. Deși este foarte răspîndită, credința potrivit căreia conceperea unei politici economice optime (sau orice judecată conform căreia o anumită politică economică este mai bună decît o alta) presupune o asemenea concepție de maximizare a venitului social real agregat (lucru posibil numai în termeni valorici și de aceea presupune comparații ilegitime între utilitățile diferitelor persoane) nu este reală. O politică optimală într-o catalaxie poate ținti (și trebuie să țintească) la creșterea șanselor fiecărui membru al societății, luat la întîmplare, de a avea un venit ridicat sau, ceea ce se reduce la același lucru, șansa ca, oricare ar fi partea sa din venitul total, echivalentul real al acestei părți să fie atît de mare pe cît vom ști noi să-l facem.

47. Ne vom apropia de această condiţie cît de mult vom putea, indiferent de dispersia veniturilor, dacă orice bun sau serviciu este creat de persoane sau organizaţii care îl pot produce mai ieftin decît (sau cel puţin la fel de ieftin ca) oricine nu îl produce, şi este vîndut la un preţ mai redus decît acela la care ar fi posibil să fie oferit de către oricine care în fapt nu îl oferă. (Aceasta permite existenţa persoanelor sau organizaţiilor pentru care costurile producerii bunurilor sau serviciilor sînt mai reduse decît pentru cei ce le produc acum şi care produc altceva în locul acestora, pentru că avantajul lor comparativ în acea altă producţie este încă superior ; în acest caz, costurile totale ale producerii de către ei a primului bun vor trebui să includă pierderea celui ce nu este produs.)

48. Se va observa că acest optimum nu presupune ceea ce teoria economică numeşte „concurenţă perfectă", ci numai faptul că nu există obstacole la intrarea în nici o afacere şi că piaţa funcţionează în mod adecvat în răspîndirea informaţiei cu privire la oportunităţile existente. Ar trebui, de asemenea, observat în mod special că acest scop modest şi realizabil nu a fost încă pe deplin atins, din cauză că în toate timpurile şi pretutindeni guvernele au restrîns accesul la anumite ocupaţii şi, totodată, au tolerat persoane şi organizaţii ce împiedicau pe alţii să acceadă la anumite ocupaţii cînd acest lucru era în avantajul celor din urmă.

49. Această poziţie optimă înseamnă că atît timp cît va fi produs din orice combinaţie de bunuri şi servicii este în fapt produs la fel ca prin orice metodă cunoscută, pentru că, printr-o asemenea utilizare a mecanismului pieţei, putem să punem în joc mai mult din cunoştinţele dispersate ale membrilor societăţii decît prin oricare alta. Dar acest lucru poate fi obţinut numai dacă vom lăsa ca partea din total, pe care fiecare membru o va primi, să fie determinată de către mecanismul pieţei cu toate accidentele sale, căci numai prin determinarea pe piaţă a veniturilor fiecare este condus să facă ceea ce cere acest rezultat.

50. Cu alte cuvinte, datorăm posibilitatea ca partea noastră impredictibilă din produsul total al societăţii să reprezinte un agregat de bunuri şi servicii atît de mare cît este faptului că mii de alţi indivizi se supun în mod constant ajustărilor pe care piaţa le impune acestora ; şi, în consecinţă, este de asemenea datoria noastră să acceptăm acelaşi tip de schimbări în privinţa poziţiei şi venitului nostru, chiar dacă aceasta ar însemna un declin al poziţiei cu care ne-am obişnuit şi ar fi cauzate de unele circumstanţe ce n-au putut fi prevăzute şi a căror responsabilitate nu o avem. Concepţia potrivit căreia noi „am cîştigat" (în sensul de meritat din punct de vedere moral) venitul pe care l-am avut atunci cînd am fost mai norocoşi, şi că sîntem, de aceea, îndreptăţiţi să-l avem, atît timp cît ne străduim la fel de

onest ca şi pînă acum şi nu primim nici un avertisment de a ne reorienta, este total greşită. Oricine, sărac sau bogat, îşi datorează venitul rezultatului unui joc mixt de abilitate şi şansă, al cărui rezultat agregat şi ale cărui ponderi în acesta sînt atît de mari numai pentru că am fost de acord să participăm la jocul respectiv. Şi, o dată ce am fost de acord să-l jucăm şi să profităm de rezultatele lui, constituie o obligaţie morală acceptarea rezultatelor, chiar dacă ne sînt potrivnice.

51. Nu încape nici o îndoială că, în societatea modernă, cu excepţia celor mai nefericiţi şi a celor care într-un tip diferit de societate s-ar fi putut bucurat de un privilegiu legal, toţi datorează adoptării metodei actuale deţinerea unui venit mult mai mare decît ar fi putut avea altminteri. Nu există bineînţeles nici un motiv pentru care o societate atît de bogată precum societatea modernă să nu furnizeze *în afara pieţei* un minim de securitate pentru toţi cei care în cadrul pieţei cad sub un anumit standard. Ideea noastră era doar aceea că aprecierile cu privire la dreptate nu oferă nici o justificare pentru „corectarea" rezultatelor pieţei şi că dreptatea, în sensul de tratament potrivit aceloraşi reguli, cere ca fiecare să ia ceea ce piaţa furnizează, în condiţiile în care fiecare participant se comportă corect. Există numai o dreptate a conduitei individuale, şi nu o „dreptate socială" separată.

52. Nu putem lua în considerare aici sarcinile legitime ale guvernului în administrarea resurselor puse la dispoziţia sa pentru prestarea de servicii către cetăţeni. Cu privire la aceste funcţii, pentru îndeplinirea cărora guvernul primeşte bani, vom spune doar că, în exercitarea lor, guvernul trebuie să se supună aceloraşi reguli ca orice cetăţean privat, că nu trebuie să posede monopolul pentru vreun serviciu particular de un anume tip, că trebuie să îndeplinească aceste funcţii de o asemenea manieră încît să nu perturbe mult mai cuprinzătoarele eforturi spontan ordonate ale societăţii, şi că mijloacele trebuie să fie colectate potrivit unei reguli ce se aplică în mod uniform tuturor. (Aceasta, în opinia mea, împiedică o progresie generală a poverii taxării asupra indivizilor ; o astfel de utilizare a taxării în scopurile redistribuţiei poate fi justificată numai prin argumente de tipul celora pe care tocmai le-am exclus.) În paragrafele care au rămas ne vom ocupa numai de unele dintre funcţiile guvernului pentru îndeplinirea cărora sînt daţi nu doar bani, ci se oferă şi puterea de a impune reguli cu privire la conduita privată.

53. Singura parte a acestor funcţii coercitive ale guvernului pe care o putem avea în vedere în continuare este reprezentată de funcţiile care se referă la menţinerea unei ordini funcţionale a pieţei. Ele privesc în primul rînd condiţiile ce trebuie oferite de către lege pentru a asigura gradul de competiţie necesar ghidării pieţei în mod eficient. Vom examina pe scurt

această problemă, mai întîi cu privire la întreprindere şi apoi cu privire la muncă.

54. Cu privire la întreprindere, înainte de toate trebuie subliniat că este mult mai important ca guvernul să se abţină de la a încuraja monopolurile, decît de a le combate. Dacă astăzi ordinea pieţei este limitată numai la o parte a activităţilor economice ale oamenilor, aceasta se datorează în primul rînd restricţiilor deliberate din partea guvernului asupra competiţiei. Este într-adevăr îndoielnic faptul că, în cazul în care guvernul s-ar abţine în mod consecvent de la crearea monopolurilor şi de la susţinerea acestora prin tarife protecţioniste şi prin caracterul legii cu privire la patentele pentru invenţii şi a legii corporaţiilor, ar rămîne un element de monopol suficient de semnificativ ca să necesite măsuri speciale. Ceea ce trebuie remarcat în această ordine de idei este, în primul rînd, faptul că poziţiile monopoliste sînt întotdeauna indezirabile, dar adesea inevitabile din motive obiective, pe care nu putem sau nu dorim să le modificăm ; şi, în al doilea rînd, faptul că toate monopolurile supervizate de guvern tind să devină monopoluri protejate, care vor persista şi atunci cînd justificarea lor a dispărut.

55. Concepţiile curente cu privire la politica anti-monopolistă sînt în mare parte greşit direcţionate, prin aplicarea anumitor concepţii dezvoltate de teoria concurenţei perfecte, care sînt irelevante acolo unde presupoziţiile factuale ale teoriei concurenţei perfecte lipsesc. Teoria concurenţei perfecte arată că, dacă pe o piaţă numărul de cumpărători şi vînzători este suficient de mare încît să facă imposibilă pentru oricare dintre aceştia influenţarea deliberată a preţurilor, cantităţile vor fi vîndute la preţuri ce vor egala costurile marginale. Ceea ce nu înseamnă însă că acest lucru este cu putinţă sau chiar că determinarea unei stări de lucruri în care un număr mare de factori economici cumpără şi vînd aceeaşi marfă uniformă este în mod necesar dezirabilă pretutindeni. Ideea că, în situaţii în care nu putem sau nu dorim să determinăm o astfel de stare, producătorii ar trebui obligaţi să se comporte de parcă ar exista concurenţă perfectă sau să vîndă la un preţ care s-ar stabili în condiţiile concurenţei perfecte, este de neînţeles, întrucît nu ştim care ar fi conduita particulară cerută, sau preţul care ar fi format, dacă ar fi existat concurenţă perfectă.

56. Acolo unde nu există condiţii pentru concurenţă perfectă, ceea ce competiţia încă poate obţine şi ar trebui să fie determinată să obţină este, cu toate acestea, un lucru deosebit de remarcabil şi important, şi anume condiţiile descrise în paragrafele 46-49 de mai sus. S-a subliniat atunci că această stare va tinde să fie atinsă dacă nimeni nu poate fi împiedicat de către guvern sau de către alţii să intre în orice afacere (*trade*) ori ocupaţie în care doreşte să intre.

57. Ne vom apropia, cred, de această condiţie, atît de mult cît este posibil, dacă, *în primul rînd*, toate acordurile de restrîngere a comerţului ar fi, fără excepţie (nu interzise, dar aproape) anulate, devenind neaplicabile şi, *în al doilea rînd*, toate acţiunile discriminatorii şi alte acţiuni care ţintesc către un competitor actual sau potenţial cu intenţia de a-l determina să respecte anumite reguli de conduită pe piaţă ar fi susceptibile de multiple despăgubiri. Mi se pare că un astfel de ţel modest ar produce o lege mult mai eficientă decît prohibiţiile actuale, sub ameninţarea pedepselor. Şi asta întrucît nu este necesară nici o exceptare de la o asemenea declaraţie de nevaliditate sau de imposibilitate a impunerii tuturor contractelor de îngrădire a tranzacţionării (*trade*), în timp ce, aşa cum experienţa a arătat, încercările mai ambiţioase sînt destinate să se califice ca lege în condiţiile atîtor excepţii, încît devin mult mai puţin eficiente.

58. Aplicarea aceluiaşi principiu, potrivit căruia toate acordurile cu privire la îngrădirea tranzacţionării ar trebui să fie nevalide şi neaplicabile şi fiecare individ ar trebui protejat împotriva tuturor încercărilor de a le impune prin violenţă sau discriminare direcţionată, este şi mai importantă în ceea ce priveşte munca. Practicile monopoliste, care ameninţă funcţionarea pieţei, sînt în ziua de astăzi mult mai serioase pe partea muncii, decît pe latura intreprinderii, iar menţinerea ordinii pieţei va depinde mai mult decît de orice altceva de succesul în reducerea acestei din urmă tendinţe.

59. Motivul este acela că dezvoltările în domeniu sînt menite să forţeze guvernul (şi deja forţează multe guverne) să adopte două tipuri de măsuri, care sînt total distructive pentru ordinea pieţei : încercări de a determina în mod autoritar veniturile corespunzătoare diferitelor grupuri (prin ceea ce se cheamă „politica veniturilor") şi eforturi în direcţia depăşirii „rigidităţilor" salariale printr-o politică monetară inflaţionistă. Dar, de vreme ce această ocolire a problemei reale prin mijloace monetare numai temporar eficiente trebuie să aibă ca efect faptul că respectivele „rigidităţi" vor cunoaşte o creştere constantă, aceste mijloace sînt numai paleative care pot doar amîna, dar nu rezolva problema centrală.

60. Politica monetară şi fiscală se găseşte în afara intenţiei acestui material. Problemele ei au fost menţionate numai pentru a sublinia faptul că dilemele sale fundamentale şi în prezent insolubile nu îşi pot găsi rezolvarea prin mijloace monetare, ci numai prin restaurarea pieţei ca un instrument eficient de determinare a salariilor.

61. În concluzie, principiile de bază ale unei societăţi liberale pot fi rezumate spunînd că, într-o astfel de societate, toate funcţiile coercitive ale guvernului trebuie să fie ghidate de către importanţa supervizatoare a

ceea ce îmi place să denumesc CELE TREI MARI NEGATIVE: PACE, JUSTIŢIE ŞI LIBERTATE. Atingerea acestora cere ca, în exercitarea funcţiilor sale coercitive, guvernul să fie limitat la impunerea unor asemenea prohibiţii (statuate ca reguli abstracte) care să fie egal aplicabile tuturor, şi la perceperea, sub aceleaşi reguli uniforme, de la toţi, a unei părţi a costurilor celorlalte servicii, non-coercitive, pe care el decide să le ofere cetăţenilor cu mijloacele materiale şi personale plasate în acest scop la dispoziţia sa.

Traducere de Florentina Popescu

TIPURI DE RAŢIONALISM

1

În cursul examinării critice a anumitor concepţii dominante din vremea noastră, a trebuit uneori să fac alegeri dificile. Se întîmplă adesea ca anumite cereri specifice să fie etichetate cu un cuvînt foarte bun, care, în sensul său cel mai general, descrie complet o activitate dezirabilă, una ce beneficiază de o largă aprobare. Într-adevăr, cererile specifice pe care găsesc necesar să le contrazic sînt adesea consecinţa opiniei că, dacă o anumită atitudine este de obicei benefică, ea trebuie să fie benefică în toate situaţiile în care apare. Am întîlnit prima oară dificultatea creată de această opinie pentru criticul concepţiilor curente în legătură cu cuvîntul „planificare". Pare atît de evident că ar trebui să chibzuim dinainte ceea ce vom face, că o ordonare raţională a vieţii noastre presupune ca noi să avem o viziune clară a scopurilor înainte de a trece la acţiune, încît este greu de crezut că cerinţa planificării ar putea fi vreodată eronată. Întreaga activitate economică este o planificare a deciziilor privind utilizarea resurselor pentru toate scopurile concurente. De aceea, ar fi cu totul absurd ca un economist să respingă termenul „planificare" în sensul său cel mai general.

În anii 1920 şi 1930 însă, a devenit răspîndită folosirea acestui cuvînt bun într-un sens mult mai restrîns şi precis. El a devenit sloganul acceptat pentru cererea de planificare, dar nu în sensul că fiecare dintre noi ar trebui să-şi planifice inteligent activităţile sale economice, ci că activităţile economice ale tuturor ar trebui conduse de la centru conform unui singur plan întocmit de către o autoritate centrală. Astfel, „planificare" a ajuns să însemne planificare colectivistă centralizată, iar disputa între a planifica şi a nu planifica se referă exclusiv la planificarea înţeleasă astfel. Această situaţie, în care cuvîntul bun „planificare" a fost însuşit de către planificatorii centrali pentru schemele lor particulare, a creat o problemă delicată pentru oponenţi. Ar fi trebuit oare aceştia din urmă să încerce salvarea cuvîntului, restituindu-i utilizările legitime, insistînd că o economie liberă se bazează pe planurile separate ale multor indivizi, şi că, într-adevăr, ea motivează mai bine individul să-şi planifice propria viaţă decît sistemul planificat la nivel centralizat? Sau ar fi trebuit să accepte sensul restrîns în care termenul a ajuns să fie folosit şi să-şi îndrepte critica pur şi simplu împotriva „planificării"?

Bine sau rău, am decis, întru cîtva spre stînjeneala prietenilor mei, că lucrurile au ajuns deja prea departe şi că este prea tîrziu pentru a revendica sensurile legitime ale cuvîntului. Aşa cum oponenţii mei au argumentat pur şi simplu pentru planificare, înţelegînd prin aceasta planificarea centralizată a întregii activităţi economice, tot aşa şi eu îmi îndrept critica pur şi simplu împotriva „planificării" – lăsînd adversarilor avantajul cuvîntului potrivit şi luînd asupra mea responsabilitatea de a susţine folosirea inteligenţei în ordonarea afacerilor noastre. Totuşi, încă mai cred că, aşa cum stăteau lucrurile înainte, un asemenea atac asupra „planificării" era necesar pentru a detrona ceea ce a devenit o lozincă.

Mai recent, am întîlnit dificultăţi asemănătoare cu salutarul cuvînt „social". Ca şi „planificare", este unul dintre cele mai la modă cuvinte bune ale vremii noastre, iar în sensul său iniţial, de a aparţine societăţii, ar putea fi un cuvînt foarte folositor. Dar, în utilizarea sa modernă în sintagme precum „justiţie socială" (cineva ar putea crede că întreaga justiţie este un fenomen social!) sau atunci cînd datoriile noastre sociale sînt comparate cu simplele datorii morale, a devenit unul dintre cele mai confuze şi dăunătoare cuvinte ale timpurilor noastre, nu doar golit de conţinut şi apt de a primi orice conţinut arbitrar pe care l-ar vrea cineva, dar privînd toţi termenii cu care este combinat (ca în expresia germană *soziale Markwirtschaft* sau *sozialer Rechtsstaat*) de orice conţinut definit. În consecinţă, m-am simţit obligat să iau poziţie împotriva cuvîntului „social" şi să arăt că mai ales conceptul de justiţie socială nu are nici un înţeles, dezvăluind un miraj amăgitor pe care orice om cu gîndirea limpede ar trebui să-l evite. Dar acest atac asupra unuia dintre cei mai de seamă idoli ai timpurilor noastre face ca oamenii să mă privească din nou ca pe un extremist iresponsabil, dezaprobat total de spiritul vremii în care trăim.

Încă un exemplu de asemenea cuvînt bun, pe care, dacă nu i s-ar fi dat un înţeles particular, cu dragă inimă l-aş fi folosit pentru a-mi descrie propria poziţie, dar împotriva căruia am fost nevoit să iau atitudine, este „pozitiv" sau „pozitivist". Din nou, sensul particular care i-a fost conferit a creat situaţia în care am fost nevoit să las acest cuvînt perfect adversarilor mei şi să apar ca un „anti-pozitivist", deşi în ceea ce susţin eu este tot atîta ştiinţă pozitivă cît în doctrinele celor ce se auto-numesc pozitivişti.

2

Acum sînt însă implicat într-un alt conflict de opinii, unde nu îndrăznesc să fac acelaşi lucru, fără o explicaţie consistentă. Filosofia socială generală pe care o susţin a fost descrisă uneori ca anti-raţionalistă, şi chiar şi eu,

printre alţii, am folosit uneori acest termen, cel puţin cu privire la principalii mei predecesori în această privinţă, B. Mandeville, David Hume şi Carl Menger. Totuşi, acest lucru a dat naştere la atît de multe neînţelegeri, încît îmi pare acum o expresie periculoasă şi amăgitoare care ar trebui evitată.

Avem aici de-a face din nou cu situaţia în care un număr de gînditori au revendicat realmente pentru ei înşişi unicul mod corect de utilizare a unui cuvînt bun, fiind în consecinţă numiţi raţionalişti. Celor care nu erau de acord cu punctele lor de vedere privitoare la folosirea corectă a raţiunii li s-a aplicat eticheta de „anti-raţionalişti". Aceasta a dat impresia că cei din urmă au cotat raţiunea mult mai puţin, pe cînd, de fapt, preocuparea lor principală era tocmai sublinierea puterii raţiunii, ei susţinînd că o utilizare eficientă a raţiunii necesită o cunoaştere adecvată a limitelor ei individuale în reglementarea relaţiilor dintre multe fiinţe gînditoare.

Cred că există un tip de raţionalism care, nerecunoscînd aceste limite ale puterii raţiunii individuale, înclină de fapt să facă din raţiunea umană un instrument mult mai puţin eficient decît ar putea să fie. Acest tip de raţionalism este un fenomen relativ nou, deşi rădăcinile sale se află mult înapoi în timp, în filosofia antică greacă. Totuşi, influenţa sa modernă începe doar în secolele şaisprezece şi şaptesprezece, şi în special cu formularea principalelor sale teze de către filosoful francez René Descartes. Mai ales prin el, termenul „raţiune" şi-a schimbat înţelesul. Pentru gînditorii medievali, raţiunea însemna capacitatea de a recunoaşte adevărul, în special adevărul moral[1], cînd îl întîlneau, mai degrabă decît capacitatea raţionării deductive din premise explicite. Şi erau foarte conştienţi că multe instituţii ale civilizaţiei nu erau invenţii ale raţiunii, ci ceea ce, în contrast evident cu tot ce s-a inventat, ei numeau „natural", adică dezvoltat spontan.

Împotriva acestei vechi teorii a legii naturale ce recunoştea că multe dintre instituţiile civilizaţiei nu erau produsul proiectării umane deliberate, a luptat noul raţionalism al lui Francis Bacon, Thomas Hobbes şi, în special, René Descartes, arătînd că toate instituţiile umane utile erau şi trebuiau să fie creaţia deliberată a raţiunii conştiente. Această raţiune era concepută conform cartezianului *esprit géométrique*, o capacitate a spiritului de a ajunge la adevăr printr-un proces deductiv, plecînd de la cîteva premise evidente şi indubitabile.

---

1. *Cf.* John Locke, *Essays on the Laws of Nature* (1676), W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1954, p. III: „Totuşi, prin raţiune nu cred că se înţelege aici acea facultate a intelectului care creează succesiuni de idei şi face demonstraţii, ci anumite principii clare de acţiune din care izvorăsc toate virtuţile şi tot ceea ce este necesar pentru modelarea adecvată a moralităţii".

Cred că cel mai bun nume pentru acest tip de raţionalism naiv este cel de constructivism raţionalist. Este o concepţie care, de cînd a fost creată, a produs prejudicii nemăsurate în sfera socială, oricare ar fi fost marile ei realizări în sfera tehnologiei. (Dacă se crede că, prin etichetarea acestei concepţii drept „constructivism", ofer din nou adversarilor un cuvînt bun, ar trebui să pledez că termenul a fost utilizat exact în acest sens de către unul dintre cei mai mari liberali ai secolului al nouăsprezecelea, W.E. Gladstone. El l-a utilizat ca nume pentru atitudinea care, în trecut, nu putea fi definită decît prin noţiunea „mintea de tip ingineresc". „Constructivism" mi se pare acum cea mai bună etichetă pentru atitudinea practică însoţitoare a ceea ce, în domeniul teoretic, am descris ca fiind „scientism"[1].)

Ascensiunea acestei concepţii în secolul al şaptesprezecelea a implicat de fapt o revenire la vechiul mod naiv de gîndire, la o concepţie care, de obicei, presupune un inventator personal al tuturor instituţiilor umane, fie ele limbajul sau scrierea, legile sau morala. Nu e un accident că raţionalismul cartezian este complet orb faţă de forţele dezvoltării istorice. Iar ceea ce se aplică trecutului este proclamat ca program pentru viitor : omul, ştiind pe deplin ce face, ar trebui să creeze deliberat o civilizaţie şi o ordine socială de felul celor pe care raţiunea sa l-a abilitat să proiecteze. Raţionalismul, în acest sens, este doctrina care afirmă că toate instituţiile benefice umanităţii au trebuit şi vor trebui inventate, avînd deplina cunoaştere a efectelor dezirabile pe care le produc ; ele trebuie aprobate şi respectate doar în măsura în care putem arăta că efectele particulare pe care le vor produce în orice situaţie dată sînt preferabile celor produse de un alt sistem ; de asemenea, mai afirmă că stă în puterea noastră să ne formăm în aşa fel instituţiile încît toate mulţimile posibile de rezultate pe care le preferăm altora să fie realizate ; şi că raţiunea noastră nu trebuie niciodată să recurgă la mecanisme automate sau mecanice cînd evaluarea conştientă a tuturor factorilor face preferabil un alt rezultat decît cel al unui proces spontan. Din acest tip de raţionalism social sau constructivism derivă socialismul modern, planificarea şi totalitarismul.

3

Problema noastră poate fi acum indicată prin intermediul întrebării dacă, aşa cum presupun raţionalismul cartezian şi urmaşii săi, civilizaţia umană este produsul raţiunii umane, sau dacă nu cumva este invers, iar noi ar trebui să considerăm raţiunea umană ca produs al unei civilizaţii care n-a

1. *Cf.* Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, The Free Press, Chicago, 1952.

fost făcută deliberat de către om, ci, mai degrabă, s-a dezvoltat printr-un proces de evoluţie. Aceasta este, bineînţeles o întrebare de tipul : „Ce a fost mai înainte, oul sau găina?" – nimeni nu va nega că cele două fenomene interacţionează constant. Dar, în viziunea tipică raţionalismului cartezian, se pune accentul exclusiv pe prima interpretare, pe o raţiune umană preexistentă, care proiectează instituţiile. De la „contractul social" pînă la concepţia că legea este creaţia Statului şi că noi putem schimba instituţiile cînd vrem, pentru că tot noi le-am făcut, întreaga gîndire a epocii noastre moderne este pătrunsă de vlăstarele acestei tradiţii. Caracteristic concepţiei este, de asemenea, faptul că nu lasă loc unei teorii sociale adecvate : căci problemele teoriei sociale apar din faptul că eforturile individuale ale omului produc adesea o ordine care, deşi neintenţionată şi neprevăzută, se dovedeşte a fi indispensabilă realizării a ceea ce urmăresc oamenii.

Trebuie menţionat că, în această privinţă, cei peste două sute de ani de eforturi ale teoreticienilor din domeniul social şi în special din cel economic primesc acum un sprijin neaşteptat din partea noii discipline ştiinţifice a antropologiei sociale: cercetările sale arată, în domenii din ce în ce mai numeroase, cum ceea ce multă vreme a fost considerat drept invenţie a raţiunii era de fapt rezultatul unui proces de evoluţie şi selecţie asemănător celui din domeniul biologic. Am numit-o o nouă ştiinţă – dar, de fapt, antropologii sociali doar continuă munca pe care Mandeville, Hume şi succesorii săi dintre filosofii scoţieni au început-o, dar care a fost aproape în întregime uitată cînd urmaşii lor s-au limitat la domeniul mai restrîns al economiei.

În forma sa mai generală, rezultatul principal al acestei dezvoltări este astfel înţelegerea faptului că nici chiar capacitatea de a gîndi a omului nu este o înzestrare naturală a individului, ci o moştenire culturală, ceva transmis nu biologic, ci prin exemplu şi învăţare – în principal prin, şi implicit în învăţarea limbajului. Măsura în care limbajul pe care-l învăţăm în copilărie determină întreaga noastră manieră de a gîndi sau imaginea şi interpretarea noastră despre lume este probabil mult mai mare decît ne putem da seama deocamdată. Nu numai că toată cunoaşterea generaţiilor anterioare ne este comunicată prin intermediul limbajului, dar însăşi structura limbajului implică anumite concepţii despre natura lumii ; iar prin învăţarea unei anumite limbi dobîndim o imagine despre lume, un cadru al gîndirii în limitele căruia ne mişcăm, fără să ne dăm seama de asta. Aşa cum învăţăm, copii fiind, să folosim limba noastră conform unor reguli pe care nu le cunoaştem explicit, tot aşa învăţăm împreună cu limbajul nu doar să procedăm în conformitate cu regulile sale, ci şi conform multor altor reguli de interpretare a lumii şi de comportament adecvat, reguli ce ne conduc,

chiar dacă nu le-am formulat niciodată explicit. Acest fenomen al învăţării implicite este, în mod clar, una dintre cele mai importante componente ale transmiterii culturale, dar una încă imperfect cunoscută.

4

Faptul la care tocmai m-am referit arată că, probabil, întreaga noastră gîndire este ghidată (sau chiar produsă) de către reguli de care nu sîntem conştienţi, şi că astfel raţiunea noastră conştientă poate avea acces doar la unele dintre circumstanţele care ne determină acţiunile. Faptul că gîndirea raţională este doar un element printre cele care ne guvernează, a fost bineînţeles recunoscut de mult. A fost exprimat în maxima scolastică, *ratio non est judex, sed instrumentum* – raţiunea nu este judecător, ci instrument. Dar conştiinţa clară a acestui fapt vine doar o dată cu demonstraţia lui David Hume (orientată împotriva raţionalismului constructivist din vremea sa), conform căreia „regulile moralei nu sînt concluziile raţiunii noastre". Ideea se aplică, bineînţeles, tuturor valorilor noastre; acestea sînt scopuri pe care raţiunea le slujeşte, dar pe care nu le poate determina. Ceea ce nu înseamnă că raţiunea nu are nici o funcţie în rezolvarea conflictelor de valori – iar toate problemele morale sînt probleme create de conflictul între valori. Dar, în legătură cu aceasta, nimic nu arată mai bine rolul limitat al raţiunii decît o analiză amănunţită a felului cum rezolvăm conflictele. Raţiunea ne poate ajuta doar să vedem care sînt alternativele, care sînt valorile aflate în conflict sau care dintre ele sînt valori cu adevărat supreme şi care sînt, cum adesea este cazul, valori doar intermediare, a căror importanţă vine din faptul că slujesc altor valori. O dată această sarcină îndeplinită, raţiunea nu ne poate ajuta mai departe. Trebuie să accepte ca date valorile pe care este menită să le slujească.

Că acele valori au totuşi o funcţie sau un „scop" pe care le-ar putea descoperi analiza ştiinţifică este o altă problemă. Pentru a distinge mai departe între diferitele tipuri de raţionalism ar fi utilă o examinare ceva mai detaliată a caracterului acestor încercări de a explica de ce avem valorile pe care le avem. Cea mai bine cunoscută dintre aceste teorii privind regulile morale este utilitarismul. El apare în două forme, care ilustrează cel mai bine diferenţa dintre utilizarea legitimă a raţiunii în discutarea valorilor şi acel fals raţionalism „constructivist" care ignoră limitările puterilor raţiunii.

În prima sa formă, cea legitimă, utilitarismul apare în lucrările aceluiaşi David Hume, care afirma atît de emfatic că „raţiunea însăşi este total neputincioasă" în a crea reguli morale, dar care, în acelaşi timp, insista că supunerea faţă de regulile morale şi juridice pe care nimeni nu le-a inventat

sau plănuit era esenţială pentru atingerea scopurilor oamenilor în societate. El a arătat că anumite reguli abstracte de conduită ajung să predomine, pentru că acele grupuri care le-au adoptat au devenit, ca urmare, mai eficiente în a se autosuştine. Ceea ce a subliniat el în această privinţă era, înainte de toate, superioritatea ordinii care rezultă cînd fiecare membru se supune aceloraşi reguli abstracte, chiar şi fără înţelegerea semnificaţiei lor, în comparaţie cu situaţia în care fiecare acţiune individuală este hotărîtă pe baza eficienţei, adică prin luarea explicită în considerare a tuturor consecinţelor unei acţiuni particulare. Hume nu e preocupat de utilitatea recognoscibilă a unei acţiuni particulare, ci doar de utilitatea aplicării universale a anumitor reguli abstracte, inclusiv în acele situaţii particulare în care rezultatele imediat cunoscute ale urmării regulilor nu sînt dezirabile. Motivaţia sa este aceea că inteligenţa umană este insuficientă pentru înţelegerea tuturor detaliilor complexei societăţi umane, această insuficienţă a raţiunii noastre de a aranja o asemenea ordine în detaliu fiind cea care ne obligă să ne mulţumim cu reguli abstracte; mai mult, nici o inteligenţă umană nu este capabilă să inventeze cele mai adecvate reguli, pentru că acele reguli elaborate în procesul dezvoltării societăţii cuprind experienţa mai multor încercări şi erori decît poate acumula oricare minte individuală.

Autori din tradiţia carteziană, precum Helvetius şi Beccaria, sau urmaşii lor englezi, Bentham şi Austin, pînă la G.E. Moore, au abandonat acest utilitarism generic, care căuta utilitatea cuprinsă în regulile abstracte elaborate de generaţii succesive, în favoarea unui utilitarism particular care, în ultimele sale consecinţe, ajunge să pretindă că fiecare acţiune trebuie judecată în deplină cunoştinţă de cauză a tuturor rezultatelor ei previzibile - o concepţie ce tinde în ultimă instanţă să se debaraseze de toate regulile abstracte şi conduce la afirmaţia că omul poate realiza o ordine dorită a societăţii, prin ordonarea într-un întreg a tuturor părţilor sale, avînd cunoaşterea completă a faptelor relevante. În timp ce utilitarismul generic al lui Hume se fundamentează pe recunoaşterea limitelor raţiunii noastre şi aşteaptă ca maxima utilitate să vină din supunerea strictă faţă de regulile abstracte, utilitarismul particular constructivist se bazează pe convingerea că raţiunea este capabilă să manevreze direct toate detaliile unei societăţi complexe.

5

Atitudinile diferitelor tipuri de raţionalism faţă de ceea ce este abstract necesită totuşi o discuţie mai largă, întrucît sînt surse de confuzii frecvente. Poate că diferenţa este cel mai bine explicată spunînd că acela care recunoaşte limitele puterii raţiunii vrea să folosească abstracţiunea pentru a o extinde

prin realizarea, cel puţin pînă la un anumit grad, a unei ordini în complexele probleme umane, unde ştie că este imposibil să stăpîneşti toate detaliile, în timp ce pentru raţionalistul constructivist abstracţiunea este importantă doar ca instrument în determinarea particularelor. Pentru primul, după formularea lui de Tocqueville, „ideile generale nu sînt o dovadă a puterii, ci mai degrabă a insuficienţei intelectului uman"; pentru al doilea, ele constituie o unealtă ce are menirea să ne dea putere nelimitată asupra particularului. În filosofia ştiinţei, această diferenţă se manifestă prin convingerea adepţilor celei de-a doua concepţii că valoarea unei teorii trebuie judecată după capacitatea sa de a face predicţii asupra unor evenimente particulare, adică după capacitatea noastră de a umple *pattern*-ul general descris de teorie cu suficiente fapte concrete care să-i specifice manifestarea particulară, în timp ce, bineînţeles, predicţia că un tip de *pattern* va apărea este, de asemenea, un enunţ falsificabil. În filosofia morală, raţionalismul constructivist tinde să respingă orice bizuire pe reguli abstracte mecanice şi să considere ca fiind cu adevărat raţional doar un comportament precum cel bazat pe decizii luate în urma judecării fiecărei situaţii particulare „după meritele sale" şi pe alegeri între alternative conform unei evaluări concrete a consecinţelor cunoscute ale unor posibilităţi diferite.

Este destul de clar că acest tip de raţionalism trebuie să ducă la distrugerea tuturor valorilor morale şi la convingerea că individul este necesar să se conducă doar prin evaluarea sa personală asupra ţintelor particulare pe care le urmăreşte, şi că aceasta tinde să justifice toate mijloacele prin scopurile urmărite. Starea mentală pe care o produce a fost foarte bine descrisă într-un eseu autobiografic de către regretatul Lord Keynes. Descriind concepţiile pe care el şi prietenii săi le-au susţinut în primii ani ai secolului – el însuşi admiţînd că le mai susţinea şi treizeci de ani mai tîrziu –, scria:

> Noi respingeam în întregime responsabilitatea de a ne supune regulilor generale. Pretindeam dreptul de a judeca fiecare caz individual după meritele sale şi, de asemenea, înţelepciunea, experienţa şi autocontrolul de a o face cu succes. Aceasta era o parte importantă a credinţei noastre, susţinută agresiv, iar pentru lumea exterioară era caracteristica noastră cea mai evidentă şi periculoasă. Respingeam în totalitate morala de consum, convenţiile şi înţelepciunea tradiţională. Eram, ca să zicem aşa, în sensul strict al termenului, nonmoralişti. Consecinţele descoperirii trebuiau, bineînţeles, luate în considerare în funcţie de cît valorau ele. Dar nu recunoşteam nici o obligaţie morală, nici o sancţiune interioară pentru a ne conforma sau supune. În faţa cerului pretindeam să fim propriii noştri judecători în propriul nostru caz[1].

1. J.M. Keynes, *Two Memoirs: Dr. Melchior; a Defeated Enemy and My Early Beliefs*, Introducere de D. Garnett, Rupert Hart-Davis, Londra, 1949, pp. 97-98.

Trebuie remarcat că acest enunţ implică nu doar o respingere a regulilor morale, ci a oricărei angajări faţă de orice fel de legătură între regulile abstracte şi conduită, morală sau altele. El implică afirmaţia că inteligenţa omului este adecvată să-i ordoneze viaţa cu succes, fără a se folosi de ajutorul pe care i-l pot oferi regulile generale sau principiile, cu alte cuvinte, afirmaţia că omul este capabil să-şi coordoneze cu succes activităţile sale printr-o evaluare explicită completă a consecinţelor tuturor alternativelor posibile de acţiune şi cu deplina cunoaştere a tuturor circumstanţelor. Aceasta, desigur, conduce nu doar la o enormă supraestimare a puterilor noastre intelectuale, dar şi la o concepţie total greşită despre tipul de lume în care trăim. Problemele noastre practice sînt tratate ca şi cînd am şti toate faptele, iar sarcina de a le face faţă ar fi doar una pur intelectuală. Mă tem că mare parte din teoria socială modernă a fost lipsită de valoare prin această supoziţie. Elementul fundamental al vieţii noastre este acela că noi nu sîntem omniscienţi, că din clipă în clipă trebuie să ne adaptăm unor noi fapte pe care nu le cunoşteam înainte şi că, prin urmare, nu ne putem ordona vieţile conform unui plan detaliat conceput dinainte, în care fiecare acţiune particulară este potrivită raţional cu toate celelalte.

De vreme ce întreaga noastră viaţă constă în confruntarea cu situaţii mereu noi şi neprevăzute, nu putem s-o ordonăm hotărînd dinainte toate acţiunile particulare pe care le vom întreprinde. Singurul mod în care putem, de fapt, să punem o oarecare ordine în vieţile noastre este să adoptăm anumite reguli abstracte sau principii orientative, iar apoi să rămînem cu stricteţe fideli regulilor pe care le-am adoptat pentru a face faţă situaţiilor noi pe măsură ce apar. Acţiunile noastre formează un *pattern* raţional şi coerent nu pentru că au fost alese ca părţi al unui singur plan conceput dinainte, ci pentru că în fiecare decizie succesivă limităm aria alegerii noastre prin aceleaşi reguli abstracte.

Avînd în vedere cît de importantă este această respectare strictă a regulilor în ordonarea vieţilor noastre, este curios cît de puţin a fost studiată legătura dintre asemenea reguli abstracte şi realizarea unei ordini globale. Ştim cu toţii, bineînţeles, că de fapt am învăţat să ne comportăm conform regulilor pentru a da acţiunilor noastre ceva coerenţă, că adoptăm reguli generale în vieţile noastre nu doar pentru a ne scuti de efortul de a reexamina anumite întrebări ori de cîte ori apar, ci mai ales pentru că doar astfel putem produce un întreg raţional. Nu pot încerca aici o discuţie mai sistematică a relaţiei dintre regulile abstracte urmate în toate deciziile individuale şi *pattern*-ul general abstract care va rezulta astfel. Dar există o chestiune semnificativă pe care trebuie s-o menţionez pe scurt. Dacă vrem ca în acest mod să realizăm o ordine generală a vieţilor noastre, este

indispensabil ca noi să urmăm regula generală în toate situaţiile, şi nu doar cînd nu există nici un motiv să procedăm altfel. Aceasta ar putea implica faptul că trebuie să nu luăm în considerare, deliberat, cunoaşterea anumitor consecinţe particulare pe care le poate produce supunerea faţă de regulă în situaţii date.

Pentru a nu fi greşit înţeles ar trebui să spun aici pe scurt că, atunci cînd vorbesc despre aderare rigidă la reguli, nu mă refer, desigur, la reguli unice izolate, ci întotdeauna la un întreg sistem, unde adesea o regulă va schimba consecinţele alteia. Mai precis, ar trebui să vorbesc despre o ierarhie de reguli cu diferite grade de importanţă. Dar nu pot aborda aici această problemă importantă mai detaliat decît este necesar spre a preveni neînţelegerea conform căreia orice regulă, singură, luată izolat, ar fi suficientă în mod normal pentru rezolvarea problemelor noastre.

6

Tot ceea ce am spus despre necesitatea regulilor abstracte pentru coordonarea acţiunilor succesive din viaţa oricărui om în situaţii noi şi neprevăzute se aplică şi mai bine coordonării acţiunilor mai multor indivizi diferiţi în situaţii concrete, care sînt cunoscute numai parţial fiecărui individ, devenindu-i cunoscute doar pe măsură ce ele apar. Aceasta mă duce la ceea ce, în dezvoltarea mea personală, a constituit punctul de pornire al tuturor reflecţiilor de faţă, şi care poate explica de ce, fiind odată un foarte specializat teoretician pur al economiei, am fost condus de la economia tehnică spre tot felul de întrebări de obicei considerate filosofice. Cînd privesc înapoi, cred că totul a început cu aproape treizeci de ani în urmă, cu un eseu despre „Economie şi cunoaştere”[1], în care am examinat ceea ce-mi păreau a fi unele dintre dificultăţile centrale ale teoriei economice pure. Concluzia principală a eseului a fost aceea că sarcina teoriei economice era de a explica felul cum se realiza o ordine globală a activităţii economice, care utiliza o mare cantitate de cunoaştere ce nu era concentrată în mintea cuiva, ci exista doar ca şi cunoaştere separată a mii sau milioane de indivizi diferiţi. Dar mai era încă un drum lung de la aceasta pînă la o înţelegere adecvată a relaţiilor dintre regulile abstracte pe care le urmează individul în acţiunile sale şi ordinea abstractă globală formată ca rezultat al acestei supuneri, în limitele impuse lui de către acele reguli abstracte, în situaţiile particulare concrete pe care el le întîlneşte. Doar printr-o reexaminare a

1. *Economica*, N.S., IV, 1937, reeditat în *Individualism and Economic Order*, Londra şi Chicago, 1949.

vechiului concept de libertate prin supunerea în faţa legii - concepţia fundamentală a liberalismului tradiţional şi a problemelor filosofiei legii pe care le ridică acesta - am putut atinge ceea ce astăzi mi se pare o imagine suficient de clară a naturii ordinii spontane despre care vorbesc de atîta vreme economiştii liberali.

Acesta se dovedeşte a fi un exemplu particular al metodei generale de creare indirectă a unei ordini, în situaţii în care fenomenele sînt prea complexe pentru a ne permite crearea unei ordini prin punerea separată a fiecărui element la locul potrivit. Este un tip de ordine a manifestărilor particulare asupra cărora avem un control redus, pentru că regulile ce le cauzează determină doar caracterul lor abstract, în timp ce detaliile depind de situaţiile particulare cunoscute doar membrilor săi individuali. Prin urmare, este o ordine pe care noi n-o putem îmbunătăţi, ci doar deranja încercînd să schimbăm, prin aranjare deliberată, oricare din părţile sale. Singurul mod în care o putem realmente îmbunătăţi este prin retuşarea regulilor abstracte care conduc indivizii. Aceasta este însă, cu necesitate, o sarcină dificilă şi de lungă durată, pentru că cele mai multe dintre regulile ce guvernează societatea actuală nu sînt rezultatul creaţiei noastre deliberate şi, în consecinţă, adesea înţelegem nu foarte clar ceea ce depinde de ele. După cum am mai spus, ele sînt rezultatul unui îndelungat proces de evoluţie, în cursul căruia s-au condensat în ele mai multă experienţă şi cunoaştere decît toată cunoaşterea pe care o poate avea un singur om. Aceasta înseamnă că, înainte de a putea spera să le îmbunătăţim cu succes, trebuie să învăţăm să înţelegem mai bine decît o facem acum modul în care interacţionează regulile făcute de om cu forţele spontane ale societăţii. Ceea ce va presupune nu numai o colaborare mai strînsă decît există în prezent între specialiştii în economie, drept şi filosofie socială - chiar dacă acest lucru s-ar întîmpla, tot ceea ce putem spera este un proces experimental foarte îndelungat de îmbunătăţire treptată, mai degrabă decît vreo ocazie de schimbare radicală.

Este probabil de înţeles că raţionaliştii constructivişti, în mîndria lor cu privire la marile puteri ale raţiunii umane, s-au revoltat împotriva cerinţei de supunere la reguli a căror semnificaţie ei n-o pricep în întregime, şi care produc o ordine asupra căreia nu putem face predicţii de amănunt. Faptul că nu putem să ordonăm complet viaţa umană după dorinţele noastre aruncă o lumină proastă asupra generaţiilor care au crezut că, prin folosirea completă a raţiunii sale, omul poate deveni unicul stăpîn pe propria soartă. Se pare însă că această dorinţă de face din orice subiectul controlului raţional, departe de a realiza o utilizare la maximum a raţiunii, este un abuz de raţiune bazat pe neînţelegerea puterilor ei şi, în final, conduce la distrugerea

acelei interacţiuni libere a multor minţi din care se hrăneşte însăşi dezvoltarea raţiunii. Adevărata înţelegere a rolului raţiunii conştiente pare într-adevăr să arate că una dintre cele mai importante utilizări este recunoaşterea limitelor corecte ale controlului raţional. După cum sublinia marele Montesquieu în culmea „epocii raţiunii": *la raison même a besoin de limites.*

7

În concluzie, aş vrea să explic puţin de ce am ales acest subiect pentru ceea ce consider a fi discursul meu public principal în Japonia - discurs către Universitate, care m-a primit cu atîta bunăvoinţă, ca pe unul dintre membrii săi. Nu cred că greşesc cînd gîndesc că acest cult al utilizării explicite a raţiunii, care a fost un element atît de important în dezvoltarea civilizaţiei europene din ultimii trei sute de ani, n-a jucat acelaşi rol în evoluţia internă a Japoniei. Nu poate fi negat probabil nici faptul că utilizarea deliberată a raţiunii ca instrument critic în secolele şaptesprezece, optsprezece şi nouăsprezece este probabil principala cauză a dezvoltării mai rapide a civilizaţiei europene. De aceea este normal ca, atunci cînd gînditorii japonezi au început să studieze trăsăturile dezvoltării gîndirii europene, ei să fi fost atraşi de acele şcoli ce păreau să reprezinte tradiţia raţionalistă în forma sa cea mai radicală şi mai explicită. Pentru cei care căutau secretul raţionalismului occidental, studiul formei sale radicale, ceea ce am numit raţionalism constructivist şi ceea ce am considerat ca fiind o exagerare nelegitimă şi eronată a elementului caracteristic al tradiţiei europene, trebuia să apară drept cea mai promiţătoare cale de descoperire a respectivului secret.

Astfel s-a întîmplat că diferite tradiţii ale filosofiei europene - care merg înapoi pînă la Platon în Grecia antică, fiind reînviate de către Descartes şi Hobbes în secolul al şaptesprezecelea şi care, cu Rousseau, Hegel, Marx şi pozitiviştii filosofiei şi ai dreptului, au dus mai departe acest cult al raţiunii - au fost cel mai mult studiate de japonezi. Scopul principal al celor spuse era de a vă preveni că înseşi şcolile care au dus mai departe elementul cel mai caracteristic al tradiţiei europene s-ar putea să fi accentuat greşit pe o singură direcţie, tot atît de mult cît au accentuat pe alta cei ce n-au dat credit total valorii raţiunii conştiente. Raţiunea este ca un exploziv periculos care, manevrat cu grijă, va fi foarte benefic. Dar, dacă nu este manevrat cu atenţie, poate arunca în aer o civilizaţie.

Din fericire, acest raţionalism constructivist nu este unica filosofie pe care tradiţia europeană o are de oferit - chiar dacă trebuie admis că a cuprins concepţiile unora dintre cei mai mari filosofi, inclusiv Immanuel Kant.

Dar, cel puţin în afara lumii comuniste (unde raţionalismul constructivist chiar a aruncat în aer o civilizaţie), veţi găsi, de asemenea, o tradiţie mult mai modestă şi mai puţin ambiţioasă, o tradiţie care este mai puţin menită să construiască sisteme filosofice magnifice, dar care a contribuit probabil mai mult la fondarea civilizaţiei europene moderne şi, în special, la ordinea politică a liberalismului (în timp ce raţionalismul constructivist a fost întotdeauna şi oriunde profund anti-liberal). Este o tradiţie ce merge de asemenea înapoi în timp, pînă în Antichitatea clasică, la Aristotel şi Cicero, transmisă în vremurile noastre mai ales prin lucrările lui Toma d'Aquino, iar în ultimele secole a fost dezvoltată mai ales în filosofia politică. În secolul al optsprezecelea, în principal oponenţi ai raţionalismului cartezian precum Montesquieu, David Hume şi filosofii scoţieni ai şcolii sale, în special Adam Smith, au construit o adevărată teorie a societăţii şi a rolului raţiunii în dezvoltarea civilizaţiei. Datorăm mult, de asemenea, liberalilor clasici germani Kant şi Humboldt care, totuşi, ca şi Bentham şi utilitariştii englezi, n-au scăpat total atracţiei fatale reprezentată de Rousseau şi raţionalismul francez. În forma sa pură, găsim apoi din nou filosofia politică a acestei şcoli la Alexis de Tocqueville şi Lordul Acton; iar fundamentul teoriei sale sociale a fost reafirmat, pentru prima dată după David Hume, în lucrarea fondatorului Şcolii Austriece de Economie, Carl Menger. Printre filosofii contemporani, în special profesorul Karl Popper a dat noi baze filosofice importante acestei linii de gîndire. El a inventat numele de „raţionalism critic", care cred că exprimă în mod fericit contrastul cu raţionalismul naiv sau constructivism. Cred că este cel mai bun termen pentru descrierea poziţiei generale pe care o consider cea mai rezonabilă.

Unul dintre scopurile principale ale demersului meu era să vă atrag atenţia asupra acestei tradiţii. Cred că, dacă o veţi examina, o veţi găsi mai puţin nouă şi surprinzătoare decît au găsit generaţiile anterioare de japonezi raţionalismul extrem al şcolii Descartes-Hegel-Marx. O veţi găsi la început mai puţin fascinantă şi interesantă – ea nu determină fascinaţia specială sau chiar beţia pe care o produce cultul raţiunii pure. Dar sper că o veţi găsi nu doar mai apropiată. Mie mi se pare că, întrucît ea nu este o exagerare unilaterală care să-şi aibă rădăcinile într-o anumită fază a dezvoltării intelectuale europene, ci oferă o adevărată teorie a naturii umane, ar trebui să constituie fundamentul la a cărui dezvoltare propria dumneavoastră experienţă v-ar permite să aduceţi contribuţii importante. Este o concepţie despre minte şi societate care conferă un loc potrivit rolului pe care tradiţia şi obiceiul îl joacă în dezvoltarea lor. Ne face să vedem multe din cele faţă de care formele grosiere de raţionalism sînt adesea oarbe. Ne arată că,

uneori, instituţii complexe, pe care nimeni nu le-a inventat, pot constitui un cadru mai bun pentru dezvoltarea culturală decît proiectele mai sofisticate.

Rectorul Matsushita[1], cu o altă ocazie, mi-a pus o întrebare ce merge direct în miezul chestiunii, dar la care n-am putut răspunde atunci pe loc. A întrebat, şi sper că am înţeles corect, dacă un popor care se bazează mai degrabă pe convenţie decît pe invenţie pentru instituţiile sale n-ar putea cîteodată să confere mai multă libertate individului şi, astfel, mai multe posibilităţi de dezvoltare decît cele ce au încercat deliberat să-şi construiască toate instituţiile sau au încercat să le refacă conform principiilor raţiunii. Cred că răspunsul este : *Da*. Pînă ce nu am învăţat să recunoaştem limitele corecte ale raţiunii în ordonarea chestiunilor sociale, există un mare pericol ca, în încercarea de a aplica societăţii ceea ce noi credem că este un model raţional, să sufocăm acea libertate care este condiţia principală pentru progresul treptat.

Traducere coordonată de Adrian-Paul Iliescu

1. Dr. Masatoshi Matsushita, rectorul Universităţii Rikkyo, care a preluat funcţia cînd se ţinea această conferinţă.

DREPTATEA SOCIALĂ CA ATAVISM

1

Descoperirea sensului a ceea ce se numeşte „dreptate socială" a fost una dintre principalele mele preocupări timp de mai bine de zece ani. Am eşuat în această încercare – sau, mai curînd, am ajuns la concluzia că, atunci cînd se referă la o societate alcătuită din oameni liberi, expresia nu are nici un înţeles. Căutarea motivului pentru care ea a dominat totuşi circa un secol discuţiile politice, fiind folosită peste tot cu succes pentru promovarea revendicărilor anumitor grupuri vizînd o mai mare porţie din ceea ce e bun în viaţă, rămîne, cu toate acestea, foarte interesantă. De aceasta mă voi ocupa în principal aici.

Trebuie la început să explic însă pe scurt, aşa cum încerc să demonstrez şi pe larg în volumul al doilea al cărţii mele *Law, Legislation and Liberty*, aflată în curs de publicare, de ce am ajuns să privesc „dreptatea socială" ca fiind nimic mai mult decît o expresie fără conţinut, folosită convenţional pentru a afirma că o anume revendicare este justificată, în absenţa oricărui temei. Acest volum, ce poartă subtitlul *Mirajul dreptăţii sociale*, este într-adevăr menit să-i convingă pe intelectuali că noţiunea de „dreptate socială", pe care le place atît de mult s-o folosească, este discreditată din punct de vedere intelectual. Unii s-au înclinat, desigur, în faţa acestui lucru; dar cu nefericitul rezultat că, dreptatea „socială" fiind singurul fel de dreptate la care s-au gîndit vreodată, au fost împinşi către concluzia că nici o utilizare a termenului „dreptate" nu are înţeles. Am fost deci silit să arăt în aceeaşi carte că regulile de conduită individuală justă sînt tot atît de indispensabile menţinerii unei societăţi paşnice de oameni liberi pe cît sînt de incompatibile cu aceasta străduinţele de a realiza dreptatea „socială".

Noţiunea de „dreptate socială" este folosită în general azi ca sinonim pentru ceea ce se numea înainte „dreptate distributivă". Această din urmă sintagmă sugerează poate mai bine ce se înţelege prin ea, şi totodată arată de ce nu poate fi aplicată rezultatelor unei economii de piaţă: nu poate exista nici o dreptate distributivă acolo unde nimeni nu face distribuiri. Dreptatea are sens numai ca regulă pentru comportamentul uman. Şi nici un fel de reguli imaginabile pentru conduita persoanelor ce îşi furnizează reciproc bunuri şi servicii într-o economie de piaţă nu ar produce o distribuţie

care să poată fi descrisă, cu sens, ca fiind dreaptă sau nedreaptă. Persoanele pot să se comporte cît se poate de drept, dar, cum efectele, pentru persoane separate, nu pot fi nici fixate intenţionat, nici prevăzute de ceilalţi, starea de lucruri ce rezultă nu poate fi numită nici dreaptă, nici nedreaptă.

Completa lipsă de conţinut a expresiei „dreptate socială" se manifestă prin faptul că nu există nici un consens asupra a ce ar cere dreptatea socială în situaţii particulare ; prin faptul că nu există nici un mijloc de verificare cunoscut, care să decidă cine are dreptate atunci cînd părerile sînt diferite ; în fine, prin faptul nici o schemă preconcepută de distribuţie nu poate fi concepută efectiv într-o societate ai cărei membri sînt liberi, în sensul că li se permite să-şi folosească propria cunoaştere pentru propriile lor scopuri. Într-adevăr, responsabilitatea morală individuală a cuiva pentru acţiunile sale este incompatibilă cu realizarea vreunui asemenea model general de distribuţie.

O cît de mică cercetare arată că, deşi mulţi oameni sînt nemulţumiţi de modelul de distribuţie existent, nici unul dintre ei nu are de fapt vreo idee clară cu privire la modelul pe care l-ar considera drept. Tot ceea ce putem găsi sînt evaluări individuale ale unor cazuri particulare ca fiind nedrepte. Nimeni nu a găsit încă nici măcar o singură regulă generală din care s-ar putea deduce ce este „drept din punct de vedere social" în toate cazurile particulare care s-ar subsuma ei – cu excepţia regulii „la muncă egală, plată egală". Libera competiţie, împiedicînd să se acorde atîta atenţie meritelor, nevoilor sau altor asemenea lucruri pe care se bazează dreptatea socială, tinde să impună regula plăţii egale.

2

Cei mai mulţi oameni cred cu tărie în „dreptatea socială", chiar după ce au descoperit că nu ştiu, de fapt, ce înseamnă expresia, deoarece ei se gîndesc că, dacă aproape toată lumea crede în ea, trebuie ca expresia să conţină ceva. Temeiul acestei acceptări aproape universale a unei convingeri cu o semnificaţie neînţeleasă de oameni este că noi am moştenit de la un tip anterior de societate, în care omul a trăit mult mai mult timp decît a trăit în cel actual, anumite instincte, acum adînc înrădăcinate, care sînt însă inaplicabile civilizaţiei actuale. Într-adevăr, omul a ieşit din societatea primitivă atunci cînd, în anumite condiţii, un număr tot mai mare de persoane au beneficiat de succes, chiar dacă ignorau acele principii ce menţinuseră laolaltă vechile grupuri.

Nu trebuie să uităm că, înaintea ultimilor zece mii de ani în care omul a dezvoltat agricultura, oraşele şi în final „Marea Societate", el trăise o

perioadă de timp de cel puţin o sută de ori mai lungă în mici cete, de aproximativ 50 de membri, în care împărţeau în comun hrana şi în care exista o ordine strictă bazată pe dominaţie, acoperind teritoriul comun apărat de ceată. Nevoile acestui tip primitiv de societate au creat multe dintre sentimentele morale care ne domină încă şi pe care le aprobăm la alţii. Era vorba despre un mod de organizare în care, cel puţin pentru masculi, urmărirea în comun a unui obiect fizic comun observat, sub conducerea masculului lider, era tot atît de mult o condiţie a existenţei sale continue pe cît era şi repartizarea diferitelor porţii din pradă diverşilor membri, conform importanţei lor pentru supravieţuirea cetei. Este mai mult decît probabil că multe dintre sentimentele morale dobîndite atunci nu numai că au fost transmise cultural prin învăţare şi imitaţie, dar s-au şi transformat în elemente înnăscute sau determinate genetic.

Dar nu tot ce este natural pentru noi, în acest sens, este din acest motiv în diverse circumstanţe neapărat bun sau benefic pentru răspîndirea speciei. În forma sa primitivă, mica ceată poseda într-adevăr ceea ce este încă atrăgător pentru atît de mulţi oameni : un scop unic sau o ierarhie comună de ţeluri şi o repartizare deliberată a mijloacelor conform unei percepţii comune asupra meritelor individuale. Aceste fundamente ale coerenţei sale impuneau totuşi şi nişte limite posibilei dezvoltări a acestei forme de societate. Evenimentele la care grupul se putea adapta, precum şi ocaziile de care putea el profita erau numai cele de care membrii săi erau conştienţi nemijlocit. Mai mult, o persoană nu putea face aproape nici un lucru neaprobat de ceilalţi. Este o iluzie să ne imaginăm omul din societatea primitivă ca fiind liber. Pentru un animal social nu exista nici un fel de libertate naturală, adevărata libertate fiind un artefact al civilizaţiei. În cadrul grupului, o persoană nu avea nici un spaţiu recunoscut de acţiune independentă ; chiar cel aflat în fruntea cetei se putea aştepta la supunere, sprijin şi înţelegerea semnalelor sale doar cu privire la activităţile convenţionale. Cîtă vreme fiecare trebuie să se pună în slujba acelei ordini ierarhice comune privind toate nevoile, la care visează socialiştii de astăzi, nu poate exista experiment individual liber.

3

Marele pas înainte care a făcut posibilă dezvoltarea civilizaţiei şi, în cele din urmă, Societatea Deschisă, a fost înlocuirea treptată a scopurilor obligatorii specifice de către reguli abstracte de conduită şi, o dată cu aceasta, înlocuirea acţiunii concertate subsumate unor indicatori comuni de către jucarea unui joc, ceea ce a consolidat ordinea spontană. Marele

cîştig realizat a fost acela că s-a creat posibilitatea unei proceduri prin care întreaga informaţie, extrem de răspîndită, a devenit accesibilă unui număr tot mai mare de oameni, sub forma simbolurilor pe care le numim preţuri de piaţă. Dar aceasta implica şi că incidenţa rezultatelor asupra diferitelor persoane nu mai satisfăcea acele instincte milenare.

S-a sugerat nu o dată ca teoria ce explică funcţionarea pieţei să fie numită *catalactică*, expresie venind de la cuvîntul grecesc clasic pentru troc sau schimb – *katallatein*. M-am îndrăgostit întru cîtva de acest cuvînt, de cînd am aflat că în greaca veche el însemna nu numai „schimb", ci şi „admitere în comunitate", precum şi „schimbare a cuiva din adversar în prieten". Am propus prin urmare să numim jocul pieţei, prin care putem face pe un străin să ne iasă în întîmpinare şi să ne servească, „jocul catalaxiei".

Procesele de piaţă corespund într-adevăr pe deplin definiţiei unui joc, aşa cum o găsim în *The Oxford English Dictionary*. Este vorba despre „o întrecere desfăşurată conform unor reguli şi al cărei rezultat este decis de abilitatea şi forţa superioară sau de noroc". Din acest punct de vedere, este atît un joc al abilităţilor, cît şi unul al şansei. Mai presus de orice, este un joc ce serveşte la a obţine de la fiecare jucător cea mai valoroasă contribuţie la fondul total din care fiecare va cîştiga o parte ce nu e determinată.

Jocul a fost probabil declanşat de oameni care îşi abandonaseră adăpostul şi obligaţiile tribului lor pentru a obţine cîştig din slujirea nevoilor altora, pe care nu-i cunoaşteau personal. Cînd negustorii din neoliticul timpuriu şi-au luat în bărci încărcăturile de topoare de piatră – traversînd Canalul Mînecii dinspre Marea Britanie – pentru a le schimba pe ambră şi, probabil, încă de pe atunci, pe ulcioare cu vin, scopul lor nu mai era să slujească nevoile unor cunoscuţi, ci să obţină maximum de cîştig. Tocmai pentru că erau interesaţi doar de cei care urmau să le ofere cel mai bun preţ pe produsele lor, ei ajungeau la persoane complet necunoscute, al căror nivel de trai îl ridicau astfel mult mai mult decît ar fi făcut dînd topoarele vecinilor lor, care ar fi ştiut şi ei, desigur, să le folosească.

4

Pe măsură ce semnalul abstract al preţurilor lua locul nevoilor semenilor familiari, ca scop către care sînt îndreptate eforturile oamenilor, s-au deschis posibilităţi complet noi pentru utilizarea resurselor – dar aceasta necesita şi atitudini morale complet diferite, care să încurajeze exploatarea acestor posibilităţi. Schimbarea s-a produs mai ales în noile centre urbane de comerţ şi meşteşuguri, care s-au născut în porturi şi la încrucişările de

drumuri comerciale, acolo unde oamenii care scăpaseră de disciplina moralei tribale stabiliseră comunităţi comerciale şi dezvoltau treptat noile reguli ale jocului catalaxiei.

Necesitatea de a fi concis mă sileşte să simplific aici întru cîtva lucrurile şi să folosesc termeni familiari acolo unde ei nu sînt foarte potriviţi. Atunci cînd trec de la morala cetei de vînători, în care omul şi-a petrecut cea mai mare parte a istoriei sale, la morala care a făcut posibilă ordinea de piaţă a Societăţii Deschise, sar peste un îndelungat stadiu intermediar, mult mai scurt totuşi decît viaţa petrecută de om într-o mică ceată, dar totuşi mult mai lung decît cel de care s-a bucurat deocamdată societatea urbană şi comercială, şi care este important deoarece de la el datează acele codificări etice care au fost încorporate în învăţăturile religiilor monoteiste. Este vorba despre perioada vieţuirii omului într-o societate tribală. Aceasta reprezintă, în mai multe moduri, o perioadă de tranziţie între ordinea concretă a societăţii primitive a oamenilor aflaţi faţă în faţă, în care toţi membrii se cunoşteau reciproc şi serveau scopuri comune specifice, şi societatea deschisă şi abstractă, în care ordinea rezultă din respectarea de către persoane a aceloraşi reguli abstracte ale jocului, în timp ce acestea îşi folosesc cunoaşterea pentru a-şi urmări propriile scopuri.

În timp ce emoţiile noastre sînt conduse încă de instinctele adecvate succesului micii noastre cete de vînători, tradiţia noastră verbală este dominată de datoriile faţă de „aproape", semenul din trib, şi ea îl priveşte încă în mare măsură pe străin ca fiind în afara sferei obligaţiei noastre morale.

Într-o societate în care scopurile individuale erau în mod necesar diferite, fiind bazate pe cunoaştere specializată, iar eforturile ajunseseră să fie îndreptate către schimburi viitoare de produse cu parteneri deocamdată necunoscuţi, regulile comune de conduită au luat locul scopurilor comune specifice, ca fundament al ordinii şi păcii sociale. Interacţiunea persoanelor a devenit un joc, deoarece tot ceea ce se cerea fiecăreia dintre acestea era respectarea regulilor, nu preocuparea pentru un rezultat anume, altul decît acela de a cîştiga cele necesare susţinerii sale şi a familiei sale. Regulile care s-au dezvoltat treptat, deoarece făceau acest joc mult mai activ, au fost în esenţă legea proprietăţii şi legile contractului. La rîndul lor, aceste reguli au făcut posibilă diviziunea tot mai accentuată a muncii, precum şi acea acomodare reciprocă a eforturilor independente, pe care o reclamă o diviziune a muncii funcţională.

5

Deseori nu se face o apreciere corectă a deplinei semnificaţii a acestei diviziuni a muncii, deoarece cei mai mulţi oameni o concep – în parte,

datorită exemplului clasic dat de Adam Smith – ca pe un aranjament de ordine interioară, în aşa fel proiectat încît diferite persoane să contribuie la etapele succesive ale unui proces planificat de modelare a anumitor produse. De fapt însă, coordonarea, realizată de piaţă, a eforturilor diverselor întreprinderi de a furniza materiile prime, uneltele şi semifabricatele necesare definitivării mărfii ce constituie produsul final este probabil mult mai importantă decît colaborarea organizată a numeroşilor muncitori specialişti.

Realizările pieţei bazate pe competiţie sînt în mare măsură dependente de această diviziune a muncii între companii sau de specializare, şi tocmai aceste elemente fac posibilă piaţa. Preţurile pe care producătorul le găseşte deja pe piaţă îi spun pe loc acestuia ce să producă şi ce mijloace să folosească în producţia respectivă. Din asemenea semnale ale pieţei, el află că este de aşteptat să poată vinde la preţuri ce acoperă cheltuielile făcute şi că nu va folosi mai multe resurse decît cele necesare scopului său. Strădania lui egoistă către cîştig îl împinge şi îi dă mijloacele să facă exact ceea ce trebuie să facă pentru a amplifica la maximum şansele oricărui membru, ales la întîmplare, din societatea sa – *dar numai dacă* preţurile la care poate ajunge sînt determinate exclusiv de către forţele pieţei, şi nu de către puterile coercitive ale guvernării. Numai preţurile determinate de piaţa liberă vor face în aşa fel încît oferta să egaleze cererea. Dar nu numai atît. Preţurile de piaţă liberă asigură şi ca întreaga cunoaştere a societăţii, aflată într-o stare de dispersare, să fie luată în calcul şi folosită.

Jocul pieţei a condus la dezvoltarea şi prosperitatea comunităţilor ce îl practicau, deoarece el mărea şansele tuturor. Acest lucru era posibil întrucît remunerarea serviciilor fiecărei persoane depindea de fapte obiective, pe care nu le putea cunoaşte nimeni în totalitate, şi nu de părerile cuiva cu privire la cît s-ar fi cuvenit să aibă fiecare. Dar aceasta însemna şi că, deşi abilităţile şi hărnicia amplificau şansele unei persoane, ele nu-i puteau garanta un anumit venit ; şi că procesul impersonal care utiliza întreaga cunoaştere dispersată fixa preţurile astfel încît ele spuneau oamenilor ce să facă, fără ca astfel să se stabilească o legătură cu nevoile sau meritele. Cu toate acestea, funcţia preţurilor, mai ales a preţurilor serviciilor, de a stimula productivitatea şi ordinea depinde de capacitatea lor de a-i informa pe oameni cu privire la locul cel mai eficient în cadrul structurii globale a activităţilor – locul în care este probabil că vor aduce cea mai mare contribuţie la rezultatul total. Dacă, prin urmare, privim drept justă *acea* regulă de remunerare care contribuie cît se poate de mult la amplificarea şanselor pe care le are orice membru al comunităţii ales la întîmplare, atunci trebuie să considerăm remuneraţiile determinate de piaţa liberă drept juste.

6

Dar acestea sînt în mod inevitabil foarte diferite de remuneraţiile relative ce însoţeau organizarea tipului distinct de societate în care a trăit specia noastră un timp cu mult mai îndelungat, şi care, drept urmare, domină încă sentimentele ce ne călăuzesc. Această chestiune a devenit extrem de importantă din momentul în care preţurile au încetat a mai fi considerate drept ceva dependent de împrejurări necunoscute, iar guvernarea a început să creadă că ar putea determina, cu efecte benefice, preţurile. Atunci cînd guvernarea a început să falsifice semnalele de preţ ale pieţei, pentru a căror adecvare nu avea nici un mijloc de apreciere (şi tot atît de puţin ca oricine altcineva ce poseda toate informaţiile sedimentate în preţuri), în speranţa ca prin aceasta să poată fi oferite beneficii grupurilor considerate a le merita în mod deosebit, în mod inevitabil lucrurile au început să meargă prost. Nu numai folosirea eficientă a resurselor, ci chiar şi perspectivele de a putea cumpăra sau vinde conform aşteptărilor, prin egalizarea cererii şi a ofertei, s-au diminuat prin aceasta în mare măsură.

S-ar putea să fie greu de înţeles, dar cred că nu există nici un dubiu că ajungem să folosim mai multă informaţie relevantă atunci cînd remuneraţia noastră depinde indirect de împrejurări pe care nu le cunoaştem. Folosind limbajul ciberneticii, este vorba deci despre faptul că mecanismul de feedback asigură menţinerea unei ordini auto-generate. Este ceea ce a observat Adam Smith, descriind drept acţiunea „mîinii invizibile" - pentru a fi ridiculizat timp de două sute de ani de cei care îşi băteau joc fără să înţeleagă. Într-adevăr, tocmai *pentru că* jocul catalaxiei ignoră concepţiile oamenilor privind ce ar merita fiecare, recompensîndu-i după succesul lor în practicarea jocului în condiţiile respectării aceloraşi reguli formale, el produce o alocare a resurselor mai eficientă decît ar putea obţine orice proiect. Mi se pare că în orice joc acceptat întrucît îmbunătăţeşte perspectivele tuturor, nu numai ale celor pe care ştim cum să-i întreţinem prin alte aranjamente, rezultatul trebuie considerat just, cîtă vreme toţi se supun aceloraşi reguli şi nimeni nu înşală pe nimeni. Dacă ei acceptă cîştigurile provenite din joc, persoanele sau grupurile care invocă puterea guvernării pentru a devia fluxul bunurilor în favoarea lor fac o înşelătorie - indiferent de ceea ce putem face în afara jocului pieţei pentru a asigura un minim decent celor cărora jocul nu le furnizează aşa ceva. Nu reprezintă o obiecţie valabilă la adresa acestui joc, al cărui rezultat depinde, pe de o parte, de abilitatea jucătorilor şi de împrejurările individuale specifice şi, pe de altă parte, de simplul noroc, faptul că perspectivele iniţiale ale diferitelor persoane, deşi îmbunătăţite pentru toţi prin intermediul jocului, sînt foarte

departe de a fi aceleaşi. Răspunsul la o atare obiecţie este tocmai acela că unul dintre scopurile jocului este de a da cea mai bună utilizare abilităţilor inevitabil diferite, cunoaşterii şi mediului diferitelor persoane. Printre cele mai importante resurse pe care o societate le poate folosi în acest mod pentru a amplifica fondul din care se extrag cîştigurile persoanelor sînt tocmai diferitele înzestrări morale, intelectuale şi materiale pe care părinţii le pot transmite copiilor lor – părinţii dorind adesea să acumuleze, creeze şi păstreze numai în scopul de a putea transmite toate acestea copiilor lor.

7

Rezultatul acestui joc al catalaxiei va fi, aşadar, neapărat acela că numeroşi oameni posedă mai mult decît consideră semenii lor că ar merita. Nu este surprinzător că mulţi ar dori să corecteze această stare de lucruri printr-un act autoritar de redistribuire. Necazul este însă că acel produs total pe care ei îl consideră disponibil pentru a fi distribuit există numai *pentru că* rezultatele obţinute pentru diversele eforturi făcute sînt furnizate de piaţă fără nici o legătură cu meritele sau nevoile, şi că ele sînt efectiv necesare pentru a atrage pe posesorii de valori, care au informaţii, mijloace materiale şi abilităţi personale specifice, în acele puncte în care ei pot aduce la fiecare moment dat cea mai mare contribuţie. Cei ce preferă viaţa liniştită, bazată pe un venit asigurat contractual, necesităţii de a-şi asuma riscuri în vederea exploatării oportunităţilor aflate în permanentă schimbare se simt dezavantajaţi în comparaţie cu posesorii unor venituri mari, care rezultă din continua reorientare a plasării resurselor.

Marile venituri obţinute efectiv de cei care au succes, indiferent dacă acest succes este meritat sau accidental, reprezintă un element esenţial pentru ghidarea resurselor către locurile în care ele vor aduce cea mai mare contribuţie la fondul din care toţi îşi obţin partea. Nu am avea atît de mult de împărţit, dacă nu ar fi tratat ca *drept acel* venit al unei persoane care, întrucît se profilează, îl determină pe om să aducă cea mai mare contribuţie la fondul total. Venituri incredibil de înalte pot astfel fi uneori juste. Şi, ceea ce este mai important, libertatea de a dobîndi asemenea venituri poate fi condiţia necesară pentru ca oamenii mai puţin întreprinzători, mai puţin norocoşi sau mai puţin inteligenţi să obţină venitul regulat pe care se bazează.

Inegalitatea, faţă de care atît de mulţi oameni au resentimente, nu a fost totuşi doar condiţia subiacentă a producerii veniturilor relativ înalte de care se bucură cei mai mulţi oameni din Occident. Unii par să fie convinşi că o scădere a acestui nivel general al veniturilor – sau cel puţin o încetinire a

ritmului creşterii sale – nu ar fi un preţ prea mare pentru a obţine ceea ce ei consideră a fi o distribuţie mai justă a bunurilor. Dar astăzi există un obstacol chiar mai mare în calea unor asemenea ambiţii. Ca rezultat al practicării jocului catalaxiei – unul care dă puţină atenţie dreptăţii, dar face mult pentru sporirea beneficiilor – populaţia lumii a putut creşte într-o asemenea măsură (veniturile crescînd şi ele foarte mult) încît putem menţine această creştere, ca şi cele ulterioare, numai dacă folosim la maximum jocul ce forţează obţinerea celor mai mari contribuţii la productivitate.

8

Dacă, în general, oamenii nu apreciază ceea ce datorează catalaxiei şi cît de mult depind de ea pentru însăşi existenţa lor, şi dacă ei au adesea resentimente amare faţă de ceea ce privesc ca fiind nedreptatea implicată în ea, acestea se datorează faptului că ei nu au proiectat-o şi, prin urmare, nu o înţeleg. Jocul se bazează pe o metodă de a produce beneficii pentru alţii, conform căreia o persoană va realiza cel mai mult dacă, în cadrul de reguli acceptat, îşi urmăreşte doar propriile interese – care nu trebuie să fie neapărat egoiste, în sensul obişnuit al termenului, dar care sînt, în orice caz, interese proprii.

Atitudinea morală pe care o reclamă această ordine nu numai din partea întreprinzătorului, dar şi a tuturor celor numiţi în mod curios „self-employed"[1], cei ce trebuie să aleagă mereu direcţiile în care să îşi dirijeze eforturile, dacă e ca să aducă semenilor cele mai mari beneficii, este aceea a competiţiei oneste în conformitate cu regulile jocului. Aceştia trebuie să se ghideze doar după semnalele abstracte ale preţurilor şi să nu manifeste preferinţe datorate simpatiilor lor sau concepţiilor privind meritele ori nevoile celor cu care fac afaceri. Nu ar fi doar o pierdere personală, ci şi un eşec în îndeplinirea datoriei lor faţă de interesul public, dacă s-ar folosi o persoană mai puţin eficientă în locul uneia mai eficiente, dacă ar fi cruţat un concurent incompetent sau dacă ar fi favorizaţi anumiţi utilizatori ai produsului lor.

Noua morală liberală aflată în extindere treptată, pe care o reclama Marea Societate sau Societatea Deschisă, implica în primul rînd ca aceleaşi reguli de conduită să se aplice şi relaţiei fiecăruia cu ceilalţi membri ai societăţii – exceptînd legăturile naturale cu membrii propriei familii. Această

1. Expresia desemnează pe cei ce sînt „propriii lor angajaţi", în sensul că sînt autonomi (nu sînt angajaţi la altcineva, la un alt patron de exemplu) – n. trad.

extindere a unor vechi reguli morale la sfere tot mai largi este salutată, ca un progres moral, de mulţi oameni şi, mai ales, de intelectuali. Dar se pare că ei nu realizau şi reacţionau violent cînd descopereau că egalitatea regulilor aplicabile la relaţiile cuiva cu toţi ceilalţi oameni implica în mod necesar nu numai faptul că se extindeau obligaţii noi asupra unor oameni care anterior nu cunoşteau asemenea cerinţe, dar şi faptul că vechile obligaţii, recunoscute în cazul unor oameni, dar fără a fi extinse asupra tuturor celorlalţi, trebuiau să dispară.

Tocmai împotriva acestei inevitabile atenuări a conţinutului obligaţiilor noastre, atenuare ce însoţea în mod necesar extinderea lor, reacţionau oamenii ce aveau emoţii morale puternic înrădăcinate. Acestea sînt totuşi tipuri de obligaţii esenţiale pentru coeziunea unui grup mic, dar ireconciliabile cu ordinea, productivitatea şi pacea unei societăţi mari de oameni liberi. Ele constituie toate acele cerinţe care, sub numele de „dreptate socială", afirmă existenţa unor obligaţii morale ale guvernării de a ne da nouă ceea ce poate lua prin forţă de la cei ce au fost mai plini de succes decît noi în jocul catalaxiei. O asemenea alterare artificială a atractivităţii relative a diferitelor direcţii pe care le iau eforturile productive nu poate fi decît contraproductivă.

Dacă recompensele aşteptate nu le mai spun oamenilor unde anume străduinţele lor vor aduce cea mai mare contribuţie la produsul total, folosirea eficientă a resurselor devine imposibilă. Acolo unde mărimea produsului social, şi nu contribuţiile lor la el dau indivizilor şi grupurilor un drept moral la o anume porţiune din acel produs, pretenţiile celor care merită realmente să fie numiţi „blatişti"[1] devin o frînă insuportabilă pentru economie.

9

Mi s-a spus că încă există comunităţi în Africa în care tinerii capabili, nerăbdători să adopte metode comerciale moderne, constată că le este imposibil să-şi îmbunătăţească pe această cale poziţia, deoarece obiceiurile tribale cer ca ei să-şi împartă cu cei înrudiţi produsul mai marii lor hărnicii, abilităţi sau şanse. Un venit mai mare pentru un asemenea om ar însemna doar că el va trebui să-l împartă cu un număr tot mai mare de persoane care ridică pretenţii. El nu poate niciodată, aşadar, să se ridice în mod substanţial deasupra nivelului mediu al tribului său.

1. În engleză, „free riders" – n. trad.

Principalul efect advers al „dreptăţii sociale” în societatea noastră este acela că ea împiedică persoanele să obţină ceea ce ar putea obţine - prin faptul că li se iau mijloacele pentru investiţii ulterioare. Este vorba deci despre aplicarea unui principiu necorespunzător unei civilizaţii cu mare productivitate, *deoarece* veniturile sînt împărţite foarte inegal şi, prin aceasta, folosirea resurselor insuficiente este dirijată şi limitată la zonele unde ele aduc cel mai mare profit. Mulţumită acestei distribuţii inegale, săracii obţin într-o economie competitivă de piaţă mai mult decît ar obţine într-un sistem dirijat direct.

Toate acestea sînt rezultatul victoriei, deocamdată doar incomplete, a regulii abstracte obligatorii de conduită individuală asupra scopului comun specific, ca metodă de organizare socială - dezvoltare ce a făcut posibilă atît Societatea Deschisă, cît şi libertatea individuală, dar pe care socialiştii vor acum să o anuleze. Socialiştii au sprijinul instinctelor moştenite, în timp ce menţinerea noii bogăţii, care creează şi noile ambiţii, implică o disciplină dobîndită, pe care barbarii neîmblînziţi din mijlocul nostru, considerîndu-se „înstrăinaţi”, refuză să o accepte, deşi continuă să ceară toate beneficiile ei.

10

Înainte de a încheia, voi aborda pe scurt o obiecţie ce nu se poate să nu apară, deoarece se bazează pe o neînţelegere foarte răspîndită. Argumentul meu, conform căruia în cadrul procesului de selecţie culturală noi am construit mai mult decît putem înţelege şi ceea ce considerăm a fi inteligenţa noastră s-a modelat prin cooperarea dintre instituţii şi un proces de încercare şi eroare, va fi în mod cert întîmpinat cu acuzaţia de „darwinism social”. Dar un asemenea mod ieftin de a respinge argumentul meu, prin etichetare, ar fi bazat pe o eroare. Este adevărat că pe parcursul ultimei părţi a secolului al XIX-lea, unii specialişti în ştiinţe sociale aflaţi sub influenţa lui Darwin au pus un accent exagerat pe importanţa selecţiei naturale a celor mai abile persoane, prin competiţie liberă. Nu vreau să subestimez valoarea acestui lucru, dar nu el este principalul beneficiu pe care îl obţinem din selecţia bazată pe competiţie. Principalul este selecţia bazată pe competiţie a instituţiilor de ordin cultural, pentru a căror descoperire nu era nevoie de Darwin ; dimpotrivă, înţelegerea tot mai amplă a acestei selecţii în domenii precum cel juridic şi lingvistic a constituit mai curînd un ajutor pentru Darwin în elaborarea teoriilor sale biologice. Problema mea nu este evoluţia genetică a calităţilor înnăscute, ci evoluţia culturală bazată pe învăţare - care duce într-adevăr uneori la conflicte cu instinctele naturale apropiate

celor biologice. Cu toate acestea, rămîne adevărat că civilizaţia s-a dezvoltat nu datorită preponderenţei a ceea ce omul crezuse a fi lucrul cel mai plin de succes, ci prin amplificarea a ceea ce s-a dovedit a fi astfel. Şi care, tocmai pentru că nu era înţeles, l-a dus pe om mai departe decît putuse el concepe vreodată.

Traducere de Adrian-Paul Iliescu

CONFUZIA DE LIMBAJ ÎN GÎNDIREA POLITICĂ[1]

Homo non intelligendo fit omnia

G. Vico

Introducere

Civilizaţia modernă a dat omului puteri de neimaginat, în mare măsură pentru că, fără să înţeleagă chestiunea, el a elaborat totuşi metode de a folosi mai multe cunoştinţe şi resurse decît cele pe care le poate stăpîni conştient mintea sa. Condiţia fundamentală de la care ar trebui să pornească orice discuţie inteligentă despre ordinea tuturor activităţilor sociale este ignoranţa constitutivă şi iremediabilă a oamenilor care acţionează şi a omului de ştiinţă care studiază respectiva ordine asupra multiplicităţii faptelor particulare, concrete, ce intră în această ordine a activităţilor umane, deoarece sînt cunoscute doar *unora* dintre membrii ei. Aşa cum formulează lucrurile moto-ul de mai sus, „omul a devenit tot ceea ce este azi, fără a înţelege ce se întîmplă"[2]. Această intuiţie nu trebuie să fie un motiv de a ne ruşina, ci o sursă de mîndrie pentru a fi descoperit o metodă care ne permite să depăşim limitele cunoaşterii individuale. Iar faptul este un stimulent pentru a cultiva deliberat instituţiile ce ne-au deschis aceste posibilităţi.

Marea realizare a filosofilor sociali din secolul al XVIII-lea a fost aceea de a fi înlocuit naivul raţionalism constructivist din perioadele timpurii[3], care interpreta toate instituţiile drept produse ale unui proiect deliberat

1. Conferinţă ţinută în 1967 în Germania, la Institutul Walter Eucken din Freiburg im Breisgau, şi publicată în 1968, ca *Occasional Paper*, de către *Institute of Economic Affairs* din Londra.
2. Pasajul din Gianbattista Vico utilizat ca moto este luat din *Opere*, G. Ferrari, ediţia a II-a, Milano, 1854, vol. V, p. 183.
3. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Londra şi Chicago, 1967, în special capitolele 4, 5 şi 6, precum şi conferinţa mea intitulată *Dr. Bernard Mandeville*, retipărită drept capitolul 15 al cărţii citate.

îndreptat către un scop previzibil, pe baza unui raţionalism critic şi evolutiv, ce examina condiţiile şi limitele folosirii practice a raţiunii conştiente.

Sîntem totuşi încă foarte departe de a folosi în întregime posibilităţile pe care acele intuiţii ni le deschid, în mare parte deoarece gîndirea noastră este guvernată de limbajul ce reflectă un mod mai timpuriu de gîndire. Problemele importante sînt într-o mare măsură înceţoşate de folosirea unor cuvinte care implică explicaţii antropomorfice sau personalizate ale instituţiilor sociale. Aceste explicaţii interpretează regulile generale ce ghidează acţiunea directă îndreptată către anumite scopuri. În practică, asemenea instituţii sînt adaptări reuşite la limitarea ireparabilă a cunoaşterii noastre, adaptări ce au prevalat asupra formelor alternative de ordine, pentru că s-au dovedit a fi metode mai eficiente de a lucra cu acea cunoaştere incompletă, dispersată, pe care soarta de neschimbat a omului ne-a rezervat-o.

Proporţia în care discuţiile serioase au fost viciate de ambiguitatea unor termeni-cheie, pe care sîntem nevoiţi să îi folosim permanent din lipsa unora mai precişi, mi s-a înfăţişat în mod viu în cursul unei cercetări deocamdată incomplete asupra raporturilor dintre lege, legislaţie şi libertate, cercetare în care am fost antrenat de oarecare vreme. În efortul de a ajunge la claritate, am fost silit să introduc distincţii nete pentru care limba curentă nu are termeni consacraţi sau uşor de înţeles. Scopul schiţei ce urmează este acela de a demonstra importanţa distincţiilor, pe care le-am considerat esenţiale, şi de a sugera termeni ce ne-ar ajuta să evităm confuziile.

1. Cosmos şi taxis

Atingerea scopurilor omeneşti este posibilă doar pentru că noi recunoaştem lumea în care trăim ca fiind ordonată. Această ordine se concretizează în capacitatea noastră de a deprinde reguli – plecînd de la părţi (spaţiale şi temporale) ale lumii pe care le cunoaştem – care ne dau posibilitatea să ne formăm anumite aşteptări asupra altor părţi. Iar noi anticipăm că aceste reguli au bune şanse de a fi confirmate de evenimente. Fără cunoaşterea unei asemenea ordini în lumea în care trăim, acţiunea deliberată ar fi imposibilă.

Acest lucru se aplică atît mediului social, cît şi celui fizic. Dar, în timp ce ordinea mediului fizic ne este dată independent de voinţa omenească, ordinea mediului nostru social este în parte, dar numai în parte, rezultatul proiectelor umane. Tentaţia de a privi *tot acest mediu* ca pe un produs al acţiunii omului este una dintre principalele surse de eroare. Intuiţia că *nu*

orice ordine care rezultă din interacţiunea acţiunilor omului este rezultatul proiectelor sale reprezintă într-adevăr punctul de plecare al teoriei sociale. Totuşi conotaţiile antropomorfice ale termenului „ordine" sînt susceptibile să ascundă adevărul fundamental că toate eforturile deliberate de a crea o ordine socială prin aranjamente sau organizare (adică prin repartizarea de funcţii şi roluri specifice elementelor particulare) au loc în cadrul unei ordini spontane mai cuprinzătoare, care nu este rezultatul unor asemenea proiecte.

În timp ce avem la dispoziţie termenii „aranjament" sau „organizare", pentru a descrie o ordine *creată*, noi nu avem un cuvînt distinctiv pentru a descrie o ordine care s-a format *spontan*. Vechii greci au fost mai norocoşi în această privinţă. Un aranjament produs în mod deliberat de către om, prin plasarea elementelor la locul lor sau prin atribuirea de roluri distinctive, era numit de ei *taxis*, în timp ce o ordine care a existat sau s-a format independent de orice voinţă omenească dirijată către acest scop era numită *cosmos*. Cu toate că, în general, ei limitau acest din urmă termen la ordinea din natură, el pare la fel de potrivit şi pentru orice ordine socială spontană, fiind folosit adesea în acest scop, deşi niciodată sistematic[1]. Avantajul de a avea un termen neambiguu pentru a distinge asemenea tip de ordine creată trebuie să cîntărească mai greu decît ezitarea pe care o putem simţi faţă de înzestrarea unei ordini sociale, care adesea nu ne place, cu un nume ce sugerează admiraţia şi veneraţia cu care omul priveşte *cosmosul* naturii.

La fel stau lucrurile într-o oarecare măsură cu însuşi termenul „ordine". Deşi este unul dintre cei mai vechi termeni ai teoriei politice, multă vreme n-a mai fost la modă. Dar el este indispensabil şi, conform definiţiei pe care i-am dat-o – stare de lucruri în care ne putem forma cu succes aşteptări şi ipoteze despre viitor –, se referă la fapte obiective, nu la valori. Într-adevăr, prima diferenţă importantă dintre o ordine spontană sau *cosmos* şi o organizare (un aranjament) sau *taxis* este aceea că, nefiind creat deliberat de către om, *cosmosul* nu are nici un scop[2]. Aceasta nu înseamnă că existenţa sa nu poate fi foarte folositoare în atingerea multor scopuri: existenţa unei astfel de ordini, nu doar în natură, dar şi în societate, este de

1. Spre exemplu, J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Allen & Unwin, New York, 1954, p. 67 unde vorbeşte despre A.A. Cournot şi H. von Thuenen ca fiind primii doi autori „care vizualizează interdependenţa generală a tuturor cantităţilor economice şi necesitatea reprezentării acestui cosmos printr-un sistem de ecuaţii".
2. Singurul pasaj cunoscut mie, în care eroarea, de obicei doar implicită, conform căreia „ordinea presupune un scop", este explicit enunţată în aceste cuvinte, aparînd (este semnificativ!) în scrierile lui Jeremy Bentham, „Un eseu despre tactica politică", prima oară publicat în *Works*, Bowring, vol. II, p. 399.

fapt indispensabilă pentru urmărirea oricărui țel. Dar, ordinea din natură și anumite aspecte ale ordinii sociale nefiind create în mod deliberat de către om, nu se poate afirma că ele ar avea un scop, deși amîndouă pot fi utilizate de către oameni pentru scopuri diverse, divergente și chiar contradictorii.

În timp ce un *cosmos* sau o ordine spontană nu are nici un scop, orice *taxis* (aranjament, organizare) presupune un scop anume, iar oamenii ce alcătuiesc o astfel de organizare trebuie să servească acelorași scopuri. Un *cosmos* va rezulta din regularitățile de comportament ale elementelor pe care le cuprinde. El este în acest sens un sistem endogen, intrinsec sau, cum spun ciberneticienii, un sistem cu „auto-reglare" ori „auto-organizare"[1]. Un *taxis*, pe de altă parte, este determinat de către o forță activă aflată în afara ordinii respective, fiind, în același sens, un sistem exogen sau impus. Un astfel de factor extern poate induce formarea unei ordini spontane și prin impunerea unor regularități în răspunsurile date de elemente la ambianță, astfel încît se va forma o ordine spontană. O asemenea metodă indirectă de a asigura formarea unei ordini oferă avantaje importante față de metoda directă : ea poate fi aplicată în împrejurări în care nimeni nu cunoaște, în întregul lor, toți factorii ce ar putea afecta respectiva ordine. Nu este necesar nici ca regulile de comportament din interiorul unui *cosmos* să fie create deliberat : și ele *pot* apărea ca produs al creșterii spontane sau al evoluției.

Prin urmare, este important să se facă o distincție clară între spontaneitatea ordinii și originea spontană a regularităților din comportamentul elementelor ce o determină. O ordine spontană se poate fundamenta parțial pe regularitați ce nu sînt spontane, ci impuse. Cu privire la scopurile politice, apare deci întrebarea dacă este preferabil să se asigure formarea ordinii printr-o strategie de abordare indirectă sau atribuind direct cîte un loc pentru fiecare element component și descriindu-i funcția în amănunt.

Acolo unde ne preocupă doar ordinile sociale alternative, primul corolar important al acestei distincții este acela că, într-un *cosmos*, cunoașterea

1. Ideea formării unor ordini spontane sau auto-determinate a fost, asemenea ideii de evoluție de care se leagă, dezvoltată de către științele sociale înainte de a fi adoptată de științele naturii, iar aici dezvoltată ca și cibernetică.
Biologii încep să vadă acest lucru. De exemplu, G. Hardin, *Nature and Man's Fate*, (1959), Mentor, New York, 1961, p. 54 : „Dar mult înainte de ei [Claude Bernard, Clerk Maxwell, Walter B. Cannon sau Norbert Wiener], Adam Smith a utilizat la fel de clar ideea [ciberneticii]. «Mîna invizibilă» care reglementează prețurile este în mod clar această idee. Pe o piață liberă, spune Smith, prețurile sînt reglementate printr-un feedback negativ".

faptelor şi a scopurilor care vor călăuzi acţiunea individuală va fi cea aparţinînd indivizilor care acţionează, în timp ce, într-un *taxis*, cunoaşterea şi scopurile celui ce organizează vor determina ordinea rezultantă. Cunoaşterea ce poate fi utilizată într-o asemenea organizare va fi deci totdeauna mai limitată decît cea dintr-o ordine spontană, în care toate cunoştinţele posedate de elementele componente pot fi luate în considerare în vederea formării ordinii, fără ca aceste cunoştinţe să fie mai întîi transmise unui factor organizator central. Şi, în timp ce complexitatea activităţilor care pot fi comandate ca *taxis* este în mod necesar limitată la ceea ce poate fi cunoscut factorului organizator, într-o ordine spontană nu există nici un fel de limite similare.

Folosirea deliberată a forţelor ordinii spontane (adică a regulilor de comportament individual care conduc la formarea unei ordini generale spontane) extinde astfel considerabil sfera şi complexitatea acţiunilor ce pot fi integrate într-o singură ordine şi, totodată, reduce puterea pe care cineva o poate exercita asupra ei, fără a o distruge. Regularităţile din comportamentul elementelor unui *cosmos* determină doar trăsăturile sale cele mai generale şi mai abstracte. Caracteristicile de detaliu vor fi determinate de faptele şi scopurile care călăuzesc acţiunile elementelor sale individuale, oricît de îngrădite ar fi ele, în interiorul unei anumite sfere permise de către reguli generale. În consecinţă, conţinutul concret al unei astfel de ordini va fi totdeauna imprevizibil, cu toate că aceasta poate constitui singura metodă de a ajunge la o ordine de mare amploare. Trebuie să renunţăm la puterea de a modela manifestările ei particulare conform dorinţele noastre. De exemplu, poziţia pe care o va ocupa fiecare individ într-o asemenea ordine va fi în mare parte determinată de ceea ce nouă ni se va părea a fi un accident. Cu toate că un asemenea *cosmos* va servi într-o anumită măsură tuturor scopurilor umane, el nu va da nimănui puterea de a stabili cine va fi favorizat mai mult şi cine mai puţin.

Pe de altă parte, într-un aranjament sau *taxis,* cel ce organizează poate încerca, în limitele sferei restrînse la care este posibil să se ajungă prin această metodă, să facă în aşa fel încît rezultatele să se conformeze, în orice măsură doreşte, preferinţelor sale. Un *taxis* este în mod necesar proiectat pentru atingerea anumitor ţeluri sau a anumitor ierarhii de ţeluri. Şi, în măsura în care cel ce organizează poate stăpîni informaţia despre mijloacele disponibile, precum şi să controleze efectiv utilizarea lor, el poate fi în stare să facă în aşa fel încît aranjamentul să corespundă dorinţelor lui chiar şi, într-o măsură considerabilă, la nivelul amănuntelor. De vreme ce scopurile *lui* vor guverna aranjamentul, el poate atribui orice evaluare

doreşte fiecărui element al ordinii, plasîndu-l în aşa fel încît să asigure corespondenţa dintre poziţia lui şi ceea ce el consideră a fi meritele lui.

Acolo unde chestiunea priveşte utilizarea unor resurse limitate cunoscute de către factorul organizator, pentru a atinge o ierarhie unitară de scopuri, metoda cea mai eficientă va fi cea a aranjamentului sau a organizării (*taxis*). Dar acolo unde sarcina implică utilizarea de cunoştinţe dispersate între (şi accesibile doar pentru) mii sau milioane de indivizi separaţi, utilizarea forţelor ordinii spontane (*cosmos*) va fi superioară. Şi, ceea ce este mai important, oameni care au puţine ţeluri comune (sau nici unul), în special cei ce nu se cunosc sau nu ştiu nimic despre condiţiile în care trăiesc ceilalţi, vor fi capabili să alcătuiască o ordine spontană paşnică, cu beneficii reciproce, prin supunerea la aceleaşi reguli abstracte, în timp ce asemenea oameni nu pot alcătui o organizare decît supunîndu-se voinţei concrete a cuiva anume. Pentru a alcătui un *cosmos* comun, ei trebuie să cadă de acord doar asupra unor reguli abstracte, în vreme ce, pentru a alcătui o organizare, ei trebuie sau să cadă de acord asupra (sau să fie constrînşi să se supună) unei ierarhii comune de ţeluri. Doar un *cosmos* poate astfel constitui o societate deschisă, în timp ce ordinea politică concepută ca organizare trebuie să rămînă închisă sau tribală.

2. Nomos şi thesis

Cosmos-ului şi, respectiv, *taxis*-ului le corespund două feluri distincte de reguli pe care elementele componente trebuie să le respecte pentru a se forma ordinea corespunzătoare. Pînă în prezent, limbilor europene moderne le lipsesc termeni care să exprime distincţia respectivă în mod clar şi neambiguu. Şi, întrucît noi am ajuns să folosim cuvîntul „lege" sau echivalenţii săi în mod ambiguu pentru ambele tipuri de reguli, vom propune din nou folosirea termenilor greceşti care, cel puţin în practica uzuală clasică din Atena secolelor IV-V î. Hr., redau cu aproximaţie distincţia cerută[1].

1. *Thesis* nu trebuie confundat cu *thesmos*, un termen grecesc pentru „lege", mai vechi decît *nomos*, dar, cel puţin în vremurile clasice, însemnînd mai curînd legea fixată de un legiuitor decît regula impersonală de conduită. Prin contrast, *Thesis* înseamnă actul specific de stabilire a unui aranjament. Este semnificativ că vechii greci nu s-au putut decide nici o dată cu privire la chestiunea dacă opusul direct a ceea ce este determinat de natură (*physei*) ar fi ceea ce era determinat *nomo* sau ceea ce era determinat *thesei*.

Prin *nomos* vom descrie o regulă universală de comportament corect, aplicabilă unui număr necunoscut de cazuri din viitor şi, în mod egal, tuturor persoanelor aflate în împrejurările obiective descrise de către regulă, indiferent de efectele pe care respectarea regulii le va produce într-o situaţie particulară. Asemenea reguli demarchează domeniile individuale apărate de reglementări, dînd posibilitatea fiecărei persoane sau fiecărui grup organizat să ştie ce mijloace poate utiliza în urmărirea scopurilor sale şi, astfel, să prevină orice conflict între acţiunile diferitelor persoane.

Asemenea reguli sînt în general descrise drept „abstracte", şi ele sînt independente de scopurile individuale[1]. Ele conduc la formarea unei ordini spontane la fel de abstracte şi de independente de scopuri, la un *cosmos*.

Prin contrast, vom folosi *thesis* pentru a desemna orice regulă ce se aplică numai anumitor persoane sau care se află în serviciul scopurilor celor ce conduc. Cu toate că asemenea reguli pot avea încă, în diferite grade, un caracter general, şi se pot referi la o multitudine de cazuri particulare, ele se vor distanţa imperceptibil de reguli (în sensul uzual) şi se vor apropia de comenzile specifice. Ele sînt instrumentul necesar pentru a coordona o organizare sau un *taxis*.

Motivul pentru care o organizare trebuie să se poată bizui într-o oarecare măsură pe reguli şi să nu fie dirijată prin comenzi specifice, este şi motivul pentru care o ordine spontană poate obţine rezultate pe care organizarea nu le poate atinge. Prin restrîngerea acţiunilor unor persoane exclusiv ca urmare a aplicării unor reguli generale, acestea pot utiliza informaţii pe care autoritatea nu le posedă. Agenţiile cărora conducătorul unei anumite organizări le deleagă anumite funcţii se pot adapta la împrejurări

1. Caracterul independent de scop al regulilor de conduită corectă a fost clar demonstrat de David Hume şi dezvoltat mai sistematic de Immanuel Kant. *Cf.* David Hume, „An Enquiry concerning the Principles of Morals", in *Essays, Moral, Political and Literary*, T.H. Green şi C.H. Grose, Londra, 1875, vol. II, p. 273: „beneficiul ce rezultă [din virtuţile sociale ale justiţiei şi fidelităţii] nu sînt consecinţa fiecărui act individual singular, ci apar din întreaga schemă a sistemului la care contribuie întregul sau societatea în cea mai mare parte a ei. Pacea generală şi ordinea însoţesc justiţia sau abţinerea generală de la [a atenta la] posesiunile altora. Dar atenţia specială pentru dreptul particular al unui cetăţean poate fi adesea, considerată în sine, sursa unor consecinţe periculoase. Rezultatul unei acţiuni individuale este aici în multe cazuri opus în mod direct unui întreg sistem de acţiuni; şi primul poate fi extrem de dăunător în timp ce ultimul este avantajos în cel mai înalt grad". Vezi de asemenea *Treatise on Human Nature* al lui Hume (*ed. cit.*, vol. II, p. 318): „Este evident că, dacă ar fi ca oamenii să-şi reglementeze conduita din punctul de vedere al *interesului* particular, ei s-ar adînci într-o confuzie interminabilă". Pentru I. Kant, vezi excelenta expunere din Mary Gregor, *Laws of Freedom*, Basil Blackwell, Oxford, 1963, în special pp. 38-42 şi 81.

schimbătoare, cunoscute doar de ele. Prin urmare, comenzile autorităţii vor lua, în general, forma unor instrucţiuni, mai degrabă decît a unor ordine specifice.

În două privinţe importante, totuşi, regulile care îi guvernează pe membrii unei anumite organizări vor fi în mod necesar diferite de regulile pe care se bazează o ordine spontană : regulile pentru o organizare presupun repartizarea unor sarcini, obiective şi funcţii specifice unor persoane prin comenzi ; iar majoritatea regulilor unei organizări se vor adresa doar persoanelor încărcate cu anumite responsabilităţi individuale. Prin urmare, regulile unei organizări nu vor fi niciodată universale, în ce priveşte intenţia lor de aplicare, şi nici independente de scopurile urmărite, ci vor fi totdeauna subsidiare comenzilor prin care sînt atribuite rolurile şi sînt prescrise sarcinile sau scopurile. Ele nu servesc formării spontane a unei ordini abstracte, în care fiecare individ trebuie să-şi găsească locul şi să-şi poată construi propria sferă protejată. Scopurile şi planurile generale ale organizării sau ale aranjamentului trebuie să fie determinate de către cel ce organizează.

Această diferenţă dintre elementele unui *nomos*, ca reguli universale de comportament, şi elementele unui *thesis*, ca reguli de organizare, corespunde în linii mari distincţiei familiare dintre dreptul privat (inclusiv cel penal) şi dreptul public (constituţional şi administrativ). Există multă confuzie între cele două tipuri de reguli legale. Aceste confuzii sînt întreţinute de termenii utilizaţi şi de către teoriile pozitivismului legal, care induc în eroare (ele însele fiind consecinţa rolului dominant jucat de profesioniştii dreptului public în dezvoltarea jurisprudenţei). Amîndouă reprezintă dreptul public ca fiind, într-un anume sens, primordial şi, în acelaşi timp, singurul ce serveşte interesul public ; în timp ce dreptul privat este considerat nu doar ca fiind secundar şi derivat din primul, ci şi ca servind interesele individuale, nu pe cele generale. Cu toate acestea, exact opusul este mai aproape de adevăr. Dreptul public este un drept al organizării, al suprastructurii guvernării, suprastructură ridicată la început doar pentru a asigura impunerea dreptului privat. S-a spus pe bună dreptate că dreptul public trece, iar dreptul privat rămîne[1]. Orice schimbare a structurii de guvernămînt s-ar produce, structura de bază a societăţii, întemeiată pe reguli de conduită, rămîne. Prin urmare, guvernul îşi datorează autoritatea şi poate pretinde loialitate cetăţenilor săi doar dacă menţine fundamentele acelei ordini spontane pe care se sprijină funcţionarea vieţii cotidiene a societăţii.

1. H. Huber, *Recht, Staat, und Gesellschaft*, Berna, 1954, p. 5: „Staatsrecht vergeht, Privatrecht besteht".

Credința în preeminența dreptului public este un rezultat al faptului că el a fost într-adevăr creat deliberat, pentru scopuri particulare, prin acte de voință, în timp ce dreptul privat este rezultatul unui proces evolutiv, nefiind niciodată inventat sau proiectat în ansamblul său de către cineva. Actul de legiferare a apărut în sfera dreptului public, în vreme ce, timp de milenii, în sfera dreptului privat dezvoltarea s-a produs printr-un proces de găsire a legilor, proces în care judecătorii și juriștii s-au străduit să formuleze articulat regulile ce guvernaseră deja perioade lungi de timp acțiunile oamenilor, precum și „simțul dreptății" care-i caracteriza.

Cu toate că trebuie să ne îndreptăm spre dreptul public pentru a descoperi ce reguli de conduită va impune în practică o organizare, dreptul privat nu-și datorează neapărat autoritatea dreptului public. Cîtă vreme există o societate ordonată în mod spontan, dreptul public nu face decît să organizeze mecanismul necesar pentru buna funcționare a acelei ordini spontane mai cuprinzătoare. El determină un fel de suprastructură construită în primul rînd pentru apărarea ordinii spontane preexistente și pentru impunerea regulilor pe care aceasta se bazează.

E instructiv să ne reamintim că înțelegerea legii în sensul de *nomos* (adică de regulă abstractă ce nu se datorează dorinței anume a cuiva, aplicabilă în cazuri particulare indiferent de consecințe, o lege care poate fi „descoperită", și nu creată pentru scopuri previzibile) a existat și s-a păstrat împreună cu idealul libertății individuale doar în state precum vechea Romă și Marea Britanie modernă, în care dezvoltarea dreptului privat se baza pe luarea ca model a unor precedente, și nu pe legiferare principială, adică ea se afla în mîinile judecătorilor și a juriștilor, nu a legislatorului. Atît înțelegerea legii ca *nomos* cît și idealul libertății individuale au dispărut rapid ori de cîte ori legea a ajuns să fie concepută ca un instrument în vederea atingerii scopurilor guvernării.

Ceea ce nu se înțelege de către toată lumea în această conexiune este faptul că, în calitatea sa de consecință necesară a unor proceduri ale dreptului care fac apel la modele, legea bazată pe un precedent trebuie să consiste exclusiv în reguli abstracte de conduită cu intenție universală, independente de orice scop, pe care judecătorii și juriștii încercă să le extragă din deciziile mai vechi. În cazul normelor stabilite de către legiuitor, nu există astfel de limitări intrinseci; iar acesta este, prin urmare, mai puțin susceptibil de a se supune unor astfel de limitări, ca o sarcină prioritară pentru el. Mult timp, înainte ca modificările în *nomos* să fie luate în considerare în mod serios, legiuitorii au fost aproape în exclusivitate preocupați de stabilirea regulilor organizării care călăuzea aparatul de guvernămînt. Înțelegerea tradițională a dreptului ca *nomos* stă la baza unor

idealuri precum cel al Domniei Legii, al Subordonării Guvernării faţă de Lege şi al Separaţiei Puterilor. În consecinţă, cînd corpurile reprezentative, iniţial preocupate numai de problemele propriu-zise ale guvernării, cum ar fi impozitarea, încep să fie privite şi ca surse ale *nomos*-ului (ale dreptului privat sau ale regulilor universale de comportament), acest concept tradiţional este repede înlocuit de ideea că legea nu este nimic altceva decît voinţa unui legiuitor autorizat cu privire la diversele chestiuni particulare[1].

Puţine lucruri relevă mai clar tendinţele dominante ale vremii noastre decît o face înţelegerea faptului că pătrunderea progresivă a dreptului public şi dizlocarea dreptului privat de către cel public reprezintă o parte a procesului de transformare a unei ordini sociale libere şi spontane într-o organizare sau un *taxis*. Această transformare este rezultatul a doi factori care au guvernat dezvoltarea societăţii timp de mai bine de un secol : pe de o parte, înlocuirea progresive a regulilor de comportament individual corect (călăuzit de „dreptatea comutativă") prin concepţii privind „dreptatea socială" sau „distributivă" şi, pe de altă parte, faptul că puterea de a stabili elemente ale *nomos*-ului (adică reguli de conduită corectă) a fost încredinţată corpurilor însărcinate cu dirijarea guvernării. În mare măsură, tocmai această fuziune a celor două sarcini esenţialmente diferite în mîinile aceloraşi adunări legislative este cea care a distrus aproape în întregime distincţia dintre lege ca regulă generală de conduită şi lege ca instrucţiune cu privire la ce trebuie să facă guvernarea în diverse situaţii particulare.

Ţelul socialismului, acela de distribuţie justă a veniturilor, nu poate să nu conducă la o atare transformare a unei ordini spontane într-o organizare. Şi asta întrucît numai într-o organizare, direcţionată către o ierarhie comună de scopuri şi în care indivizii trebuie să îndeplinească obligaţiile ce le-au fost repartizate, se poate da un sens ideii de recompensă „justă". Într-o ordine spontană, nimeni nu „alocă," şi nici măcar nu poate să prevadă rezultatele pe care le vor produce schimbările de împrejurări pentru persoane individuale sau grupuri, iar ea cunoaşte dreptatea numai sub forma regulilor de conduită individuală corectă, dar nu cu privire la rezultate. O asemenea societate presupune, cu siguranţă, credinţa că dreptatea, înţeleasă ca reguli de conduită corectă, nu este vorbă goală – dar „justiţia socială" trebuie să

1. O descriere revelatoare a diferenţei dintre legea cu care lucrează judecătorul şi legea legislaţiei moderne se găseşte într-un eseu al distinsului jurist american (specialist în drept public) P.A. Freund, din R.B. Brandt (coord.), *Social Justice*, Basic Books, New York, 1962, p. 94 : „Judecătorul se adresează standardelor de consecvenţă, echivalenţă, predictibilitate, legislatorul distribuirii corecte, utilităţii sociale şi distribuţiei echitabile".

rămînă o vorbă goală atît timp cît ordinea spontană nu s-a transformat complet într-o organizare totalitară, în care recompensele sînt date de către autorităţi pentru meritele cîştigate în îndeplinirea unor îndatoriri fixate de către autorităţile respective. Justiţia „socială" sau „distributivă" este o justiţie a organizării, dar ceva fără sens într-o ordine spontană.

3. O digresiune asupra regulilor articulate şi a celor nearticulate

Deşi distincţia pe care o vom examina în cele ce urmează nu se situează pe exact acelaşi plan cu celelalte examinate aici, va fi oportun să inserăm cîteva observaţii privitoare la sensul în care folosim termenul „regulă". Aşa cum a fost folosit, termenul acoperă două înţelesuri distincte, diferenţa dintre ele fiind adesea confundată cu (sau escamotată de) distincţia mai familiară dintre lege scrisă şi nescrisă sau dintre dreptul bazat pe precedent şi cel bazat pe legiferare. Chestiunea ce trebuie accentuată este că o regulă poate guverna efectiv acţiunea, în sensul că, dacă o cunoaştem, putem prevedea cum vor acţiona oamenii, fără ca ea să fie cunoscută în formă verbală celor ce acţionează. Oamenii pot „şti cum" să acţioneze, iar modul în care acţionează poate fi descris corect de o regulă articulată, fără ca ei să „ştie explicit că" regula este cutare şi cutare; adică, nu este neapărat necesar ca ei să poată enunţa regula în cuvinte, pentru a fi capabili să i se conformeze în acţiunile lor sau să recunoască dacă alţii au făcut ori nu acest lucru.

Nu poate exista nici o îndoială că, atît în societăţile timpurii, cît şi de atunci încoace, multe dintre regulile ce se manifestă în decizii judiciare coerente nu sînt cunoscute nimănui ca formule verbale, şi chiar regulile cunoscute în formă articulată vor fi adesea doar eforturi imperfecte de a exprima în cuvinte principiile ce călăuzesc acţiunea şi care îşi găsesc expresia în aprobarea sau dezaprobarea acţiunilor altora. Ceea ce numim „simţul dreptăţii" nu este nimic altceva decît capacitatea de a acţiona în conformitate cu reguli nearticulate verbal, iar ceea ce este descris drept găsirea sau descoperirea dreptăţii constă în a încerca exprimarea în cuvinte a regulilor, deocamdată neformulate articulat, pe baza cărora se ia o decizie.

Această capacitate de a acţiona şi de a recunoaşte dacă alţii acţionează în acord cu legile nearticulate există probabil întotdeauna înainte de a se încerca formularea regulilor ; majoritatea regulilor articulate sînt încercări mai mult sau mai puţin reuşite de a pune în cuvinte temeiurile pe baza

cărora s-a acţionat mai înainte şi care vor continua să formeze baza de judecată a rezultatelor aplicării regulilor articulate.

Bineînţeles, o dată ce formulările specifice unor asemenea reguli de comportament au fost acceptate, ele vor deveni principalul mijloc de transmitere a unor astfel de reguli ; iar dezvoltările regulilor articulate şi nearticulate se vor afla permanent în interacţiune. Pare totuşi probabil că nici un sistem de reguli articulate nu poate exista sau nu poate fi pe deplin înţeles, fără un fundal de legi nearticulate din care oamenii se vor inspira atunci cînd se vor descoperi goluri în sistemul regulilor articulate.

Această influenţă dominantă a fundalului de reguli nearticulate explică de ce aplicarea regulilor generale la cazuri particulare va lua doar rareori forma unui silogism, căci numai regulile articulate pot servi drept premise explicite ale unui asemenea silogism. Concluziile deduse numai din regulile articulate nu vor fi tolerate, dacă intră în conflict cu concluziile la care conduc regulile deocamdată nearticulate. Corectitudinea se dezvoltă pe latura regulilor deja articulate pe deplin, regulile legii în sens strict, prin intermediul acestui proces familiar.

Există, în această privinţă, mult mai puţine diferenţe între legile nescrise sau dreptul cutumiar, care se transmite sub forma legilor articulate verbal, şi legile scrise, decît există între regulile articulate şi cele nearticulate. Multe dintre legile nescrise sau cutumiare pot fi deja articulate, în formule verbale transmise oral. Totuşi, chiar dacă toate legile despre care se poate spune că sînt cunoscute în mod explicit au fost articulate, aceasta nu înseamnă neapărat că procesul de articulare a regulilor ce călăuzesc practic deciziile s-a încheiat deja.

4. Opinie şi voinţă, valori şi scopuri

Ajungem acum la două distincţii importante, pentru care termenii existenţi sînt deosebit de nepotriviţi şi pentru care nici chiar greaca clasică nu ne-a furnizat expresii lesne inteligibile. Totuşi, folosirea de către Rousseau, Hegel şi urmaşii lor pînă la T.H. Green a termenului „voinţă", pentru ceea ce autorii vechi numeau „opinie"[1], iar cei şi mai vechi exprimau prin

1. Termenul „opinie" a fost utilizat în modul cel mai consecvent, în acest sens, de David Hume in *Essays*, loc. cit., vol. I, p. 125 : „Se mai poate spune şi că, deşi oamenii sînt în mare parte guvernaţi de interes, totuşi interesul însuşi şi toate treburile umane sînt guvernate în întregime de *opinie*" ; şi *ibidem*, p. 110 : „De

contrastul dintre „ratio" şi „voluntas", a fost probabil cea mai bogată în consecinţe inovaţie terminologică din istoria gîndirii politice.

Substituirea termenului „opinie" prin „voinţă" a fost produsul unui raţionalism constructivist[1], care îşi imagina că toate legile au fost mai degrabă inventate în vederea atingerii unor scopuri cunoscute, decît să fi fost articularea ori formularea îmbunătăţită a unor practici ce predominaseră, deoarece produceau o ordine mai viabilă decît cele ce existau în mod curent între grupurile concurente.

În acelaşi timp, termenul „opinie" a devenit treptat tot mai dubios, pentru că el era pus în contrast cu cunoştinţele de necontestat privind cauza şi efectul şi se confrunta cu o tendinţă crescîndă de a elimina toate afirmaţiile ce nu pot fi demonstrate. „Simpla opinie" a devenit una dintre ţintele principale ale criticii raţionaliste; „voinţa" părea să se refere la acţiuni raţionale avînd un scop determinat, în timp ce „opinia" a ajuns să fie privită drept ceva tipic nesigur şi nesusceptibil de o discuţie raţională.

Totuşi, ordinea unei societăţi deschise şi a tuturor civilizaţiilor moderne se bazează în mare parte pe opiniile care au produs efectiv o astfel de ordine cu mult timp înainte ca oamenii să fi ştiut de ce întreţineau asemenea opinii; şi, într-o mare măsură, se mai bazează încă pe acestea. Chiar atunci cînd oamenii au început să se întrebe cum pot fi îmbunătăţite regulile de comportament respectate de ei, efectele pe care acestea le produceau şi în lumina cărora acestea puteau fi revizuite erau doar vag înţelese. Dificultatea consta în faptul că orice încercare de a evalua o acţiune pe baza rezultatelor ei previzibile într-un caz anume este în opoziţie directă cu funcţia pe care o îndeplinesc opiniile despre permisibilitatea sau nepermisibilitatea unei anumite acţiuni în formarea unei ordini de ansamblu.

Capacitatea noastră de a sesiza aceste împrejurări este împiedicată mult de prejudecata raţionalistă conform căreia comportamentul inteligent este

---

vreme ce forţa e întotdeauna de partea celor guvernaţi, cei ce guvernează nu pot să se sprijine pe altceva decît pe opinie. Aşadar guvernămîntul se fondează doar pe opinie; iar acest principiu se aplică şi guvernărilor militare cele mai despotice, precum şi celor foarte libere şi populare". Se pare că această utilizare a termenului „opinie" derivă din marile dezbateri politice ale secolului al XVII-lea; aceasta este cel puţin ceea ce sugerează un text din 1641, cu o gravură a lui Wenceslas Hollar, reprodusă pe frontispiciul volumului I al lui William Haller (coord.), *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1747*, Columbia University Press, New York, 1934, titrat cu fraza „Lumea este condusă şi guvernată de opinie".

1. Fundamentele carteziene ale gîndirii lui Rousseau, în această privinţă, sînt în mod clar evidenţiate în *Le Rationalisme de J.-J. Rousseau, P.U.F.*, Paris, 1948, de Robert Derathé.

guvernat în exclusivitate de către o cunoaştere a relaţiilor dintre cauză şi efect, şi de credinţa, asociată acesteia, că „raţiunea" se manifestă doar prin deducţiile ce derivă dintr-o asemenea cunoaştere. Singurul fel de acţiune raţională recunoscut de raţionalismul constructivist este acţiunea ghidată de consideraţii ca: „dacă vreau lucrul X, atunci trebuie să fac lucrul Y". Acţiunea umană este însă de fapt ghidată tot atît de mult şi de către reguli care o limitează la sfera acţiunilor permise – reguli ce împiedică în general anumite *feluri* de acţiuni, indiferent de rezultatele lor specifice previzibile. Capacitatea de a acţiona cu succes în mediul nostru natural şi social se bazează tot atît de mult pe o asemenea cunoaştere a ce *nu* trebuie să facem (de obicei, fără a conştientiza consecinţele făptuirii acelor lucruri) cît şi pe cunoaşterea efectelor particulare a ceea ce facem. De fapt, cunoaşterea pozitivă pe care o avem ne serveşte efectiv numai datorită regulilor care îngrădesc acţiunile noastre la acea sferă limitată în interiorul căreia sîntem capabili să prevedem consecinţele relevante. Sîntem astfel împiedicaţi să depăşim aceste limite. Teama de necunoscut şi evitarea acţiunilor cu consecinţe imprevizibile au o funcţie tot atît de importantă de îndeplinit, făcînd acţiunile noastre „raţionale", adică reuşite, ca şi cunoaşterea pozitivă[1]. Dacă termenul „raţiune" este limitat la cunoaşterea faptelor pozitive şi exclude cunoaşterea lui „nu trebuie să", o mare parte a regulilor care ghidează acţiunea omului, dînd indivizilor sau grupurilor posibilitatea să supravieţuiască în mediul în care trăiesc, sînt excluse din „raţiune". Mult din experienţa acumulată de specia umană va cădea dincolo de sfera a ceea ce este numit „raţiune", dacă acest concept este în mod arbitrar limitat la o cunoaştere pozitivă a regulilor cauzei şi efectului ce guvernează evenimentele particulare din mediul nostru.

Înaintea revoluţiei raţionaliste din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea însă, termenul „raţiune" includea şi chiar dădea întîietate cunoaşterii regulilor potrivite de comportare. Cînd *ratio* a fost pus în contrast cu *voluntas*, cel dintîi se referea cu precădere la opinii despre permisibilitatea sau non-permisibilitatea felurilor de conduită pe care *voluntas* le indica drept mijloacele cele mai evidente de a ajunge la un anumit rezultat[2]. Ceea

1. Extinderea cunoaşterii este datorată în mare parte persoanelor ce au depăşit aceste limite, dar dintre aceia care au făcut-o mult mai mulţi au pierit sau şi-au pus în pericol semenii în loc să adauge la stocul comun de cunoaştere pozitivă.
2. John Locke, *Essays on the Law of Nature* (1676), W. von Leyden, Oxford, 1954, p. 111 : „prin Raţiune... nu cred că se înţelege aici facultatea intelectului de a forma succesiuni de gînduri şi de a face demonstraţii, ci anumite principii bine definite de acţiune din care apar toate virtuţile şi tot ce este necesar pentru modelarea corectă a moralităţii... raţiunea nu atît stabileşte şi pronunţă această lege a naturii, cît o caută şi o descoperă... Nici nu este raţiunea atît creatoarea, cît interpreta acestei legi."

ce era descris drept raţiune nu era, prin urmare, atît cunoaşterea faptului că, în anumite circumstanţe, anumite acţiuni produc anumite rezultate, cît o capacitate de a evita acţiuni ale căror rezultate previzibile păreau dezirabile, dar erau susceptibile de a conduce la distrugerea ordinii pe care se bazau realizările speciei umane.

Sîntem familiarizaţi cu elementul crucial că ordinea de ansamblu a unei societăţi în care sînt integrate acţiuni individuale rezultă nu din scopurile concrete pe care le urmăresc indivizii, ci din respectarea unor reguli ce limitează sfera acţiunilor lor. Nu contează de fapt, pentru formarea acestei ordini, care sînt scopurile concrete urmărite de indivizi; în multe cazuri ele pot fi complet absurde, dar atît timp cît indivizii îşi urmăresc scopurile în limitele fixate de acele reguli, ei pot contribui astfel la nevoile altora. Nu faptul că este dirijat către un scop, ci aspectul de a fi guvernate de reguli, propriu acţiunilor indivizilor, este cel care îi integrează pe aceştia în ordinea pe care se bazează civilizaţia[1].

Descrierea conţinutului unei reguli sau al unei legi care defineşte comportarea corectă, ca fiind expresia unei *voinţe*[2] (populare sau de alt tip) este aşadar complet greşită. Legiuitorii care aprobă textul unei legi ce articulează o regulă de conduită sau un specialist care decide formularea unei asemenea legi vor fi călăuziţi de voinţa de a ajunge la un rezultat specific; dar forma specifică a cuvintelor respective nu reprezintă conţinutul unei asemenea legi. „Voinţa" se referă întotdeauna la anumite acţiuni ce servesc anumite scopuri, iar această voinţă încetează de a se manifesta cînd acţiunea este realizată, iar scopul atins. Dar nimeni nu poate avea o *voinţă* în acest sens, privitor la ceea ce se va întîmpla într-un număr necunoscut de cazuri viitoare.

Opiniile, pe de altă parte, nu au un scop cunoscut celor ce le susţin – într-adevăr, am avea dreptate să suspectăm o opinie despre ce este bine sau rău, dacă am afla că ea este susţinută cu un scop. Majoritatea persoanelor

1. Distincţia dintre ceea ce noi numim aici aspecte ale acţiunii cu „scop" şi aspecte ale acţiunii „guvernate de reguli" este probabil aceeaşi cu distincţia lui Max Weber dintre ceea ce numeşte *zweckrational* şi *wertrational*. Dacă e aşa, ar trebui totuşi să fie clar că nici o acţiune nu ar putea fi ghidată numai de una sau cealaltă dintre aceste tipuri de consideraţii, ci că acele consideraţii privind eficacitatea mijloacelor, conform regulilor cauzei şi efectului, vor fi în mod normal combinate cu consideraţii privind adecvarea lor din perspectiva regulilor normative despre permisibilitatea acestor mijloace.
2. Aceasta este o confuzie de care vechii greci erau apăraţi de limbajul lor, deoarece singurul cuvînt cu care puteau exprima ceea ce noi descriem ca act de a dori, *bouleuomai*, se referea clar doar la acţiuni particulare concrete. (M. Pohlenz, *Der Hellenische Mensch*, Gőttingen, 1946, p. 210)

susţin opinii benefice, fără să aibă vreun motiv cunoscut de a le susţine, exceptînd pe acela că ele reprezintă tradiţii ale societăţii în care au crescut. *Opinia* despre ce e bine sau rău nu are aşadar nimic de-a face cu *voinţa*, în sensul precis în care trebuie utilizat termenul dacă e să evităm confuziile. Cu toţii ştim prea bine că voinţa noastră poate intra adesea în conflict cu ceea ce credem că e bine, iar aceasta se aplică tot atît de bine unui grup de oameni ce ţintesc la anumite scopuri, cît şi fiecărui individ.

În timp ce un act de voinţă este întotdeauna determinat de un anumit *scop* (final) concret, iar starea de a voi încetează cînd scopul este atins, felul în care este urmărit scopul depinde şi de *dispoziţii* ce sînt proprietăţi mai mult sau mai puţin permanente ale persoanei care acţionează[1]. Aceste dispoziţii sînt complexe de reguli interiorizate, care indică fie ce tipuri de acţiuni vor conduce la un anumit tip de rezultat, fie ce tipuri de acţiuni trebuie în general evitate. Nu e aici locul să intrăm într-o discuţie despre structura ierarhică de mare complexitate a acestor sisteme de dispoziţii ce guvernează gîndirea noastră, şi care includ dispoziţii de schimbarea dispoziţiilor etc., precum şi acelea care guvernează toate acţiunile unui anumit organism şi altele la care se face apel doar în anumite împrejurări[2].

Important e faptul că, printre dispoziţiile ce vor guverna felul de a acţiona al unui organism, vor exista întotdeauna, pe lîngă dispoziţiile de a face acţiuni susceptibile de producerea unor rezultate specifice, şi multe dispoziţii negative, care exclud anumite tipuri de acţiuni. Aceste inhibiţii împotriva unor tipuri de acţiuni susceptibile de a fi dăunătoare individului sau grupului se află probabil printre cele mai importante adaptări pe care trebuie să le posede toate organismele şi, în special, toţi indivizii ce trăiesc în grupuri, pentru ca viaţa lor să fie posibilă. „Tabu-urile" sînt tot atît de mult o bază necesară pentru existenţa de succes a unui animal social, ca şi cunoaşterea pozitivă a tipului de acţiune ce va produce un anumit rezultat.

---

1. *Cf.* Cap. 3 din *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, University of Chicago Press, Londra şi Chicago, 1976.
2. Este greşeala fundamentală a utilitarianismului particularizant, aceea de a presupune că regulile de comportare corectă aspiră la scopuri concrete şi trebuie să fie judecate pe baza acestora. Nu cunosc nici o exprimare mai clară a aceste greşeli fundamentale a raţionalismului constructivist decît enunţarea lui Hastings Rashdall (*The Theory of Good and Evil*, Oxford University Press, 1928, vol. I, p. 148) că „toate judecăţile morale sînt în ultimă instanţă judecăţi cu privire la valoarea scopurilor". Exact asta *nu* sînt. Ele nu se referă la scopuri concrete, ci la tipuri de acţiuni sau, cu alte cuvinte, ele sînt judecăţi despre mijloace bazate pe probabilitatea prezumată ca un tip de acţiune să producă efecte nedorite, dar sînt aplicabile, în majoritatea cazurilor, în ciuda ignoranţei noastre cu privire la producerea sau neproducerea acestora.

Dacă e să facem sistematic distincţia între *voinţa* dirijată către un anumit *scop* (final), care dispare cînd acest scop a fost atins, şi *opinia* în sens de dispoziţie permanentă sau durabilă către (sau împotriva) unor *tipuri* de comportament, va fi oportun să adoptăm şi o denumire distinctă pentru scopurile generalizate către care sînt dirijate *opiniile*. Se sugerează că, printre termenii disponibili, cel care corespunde termenului *opinie* în acelaşi fel în care *scopul* îi corespunde *voinţei* este termenul *valoare*[1]. Bineînţeles că el nu este utilizat în mod curent doar în acest sens îngust ; sîntem apţi să descriem importanţa unui scop particular concret la valoarea sa. Cu toate acestea, cel puţin în forma sa la plural, *valori*, termenul pare să fie la fel de aproape de înţelesul adecvat ca orice alt termen disponibil.

Este deci oportun să descriem valorile ce pot călăuzi acţiunile unei persoane pe întreaga perioadă a vieţii sale sub forma unor scopuri concrete, care determină acţiunile sale în anumite momente. Mai mult, valorile, în acest sens, sînt în mare măsură transmise pe cale culturală şi vor călăuzi chiar acţiunea unor persoane ce nu sînt conştiente de ele. În vreme ce scopul, care în cea mai mare parte a timpului va face obiectul atenţiei conştiente, va fi rezultatul unor anumite împrejurări în care persoana respectivă se regăseşte la orice moment. În sensul în care termenul „valoare" este cel mai larg folosit, cu siguranţă că el nu se referă la anumite obiecte, persoane sau evenimente, ci la atribute pe care multe obiecte, persoane sau evenimente diferite le pot poseda la diferite momente de timp şi în diferite locuri, şi pe care, dacă ne străduim să le descriem, le vom descrie de obicei prin enunţarea unei reguli căreia i se conformează aceste obiecte, persoane sau acţiuni. Importanţa unei valori se leagă de caracterul imperios al unei dorinţe sau al unui anumit scop, în acelaşi fel în care universalul sau abstractul se leagă de particular sau concret.

Trebuie notat că aceste dispoziţii mai mult sau mai puţin permanente, pe care le descriem ca *opinii despre valori*, sînt ceva foarte diferit de emoţiile cu care sînt uneori conectate. Emoţiile, ca şi nevoile, sînt evocate de (şi direcţionate către) anumite obiecte concrete, ele dispărînd rapid o dată cu dispariţia acestora. Ele sînt, spre deosebire de opinii şi valori, dispoziţii *temporare*, care vor călăuzi acţiunile ce privesc anumite lucruri, şi nu un cadru ce controlează toate acţiunile. Ca şi un anumit scop, o

1. *Cf.* W. Shakespeare, *Troilus şi Cressida*, II, 2, 52 :
But value dwells not in particular will ;
It holds its estimate and dignity
As well wherein 'tis precious of itself
As in the prizer.

emoţie poate să învingă constrîngerile unei opinii ce se referă nu la trăsăturile particulare ale unei situaţii, ci la cele abstracte şi generale. În acest sens, opinia, fiind abstractă, este mai mult înrudită cu cunoaşterea cauzei şi a efectului şi, prin urmare, merită să fie inclusă, o dată cu aceasta din urmă, printre părţile raţiunii.

Toate problemele morale, în cel mai larg sens al termenului, apar dintr-un conflict între cunoştinţa că se pot atinge anumite rezultate dezirabile pe o anumită cale şi regulile care ne spun că anumite *feluri* de acţiuni trebuie evitate. Tocmai întinderea ignoranţei noastre este cea care face necesar ca, în utilizarea cunoaşterii, să ne limităm şi să ne abţinem de la multe acţiuni ale căror consecinţe imprevizibile ne-ar putea plasa în afara singurei ordini în cadrul căreia lumea este acceptabil de sigură pentru noi. Numai mulţumită unor asemenea constrîngeri cunoaşterea noastră restrînsă asupra faptelor pozitive ne serveşte ca ghid demn de încredere pe acea mare de ignoranţă pe care plutim. Acţiunile unei persoane care ar insista să fie călăuzită doar de către rezultate calculabile şi ar refuza să respecte opiniile despre ceea ce este prudent sau permis, se vor dovedi curînd lipsite de succes şi, în acest sens, iraţionale în cel mai înalt grad.

Înţelesul acestei distincţii a fost grav înceţoşat de către cuvintele aflate la dispoziţia noastră. Dar el este de o importanţă fundamentală, pentru că posibilitatea consensului necesar şi, prin urmare, a unei existenţe paşnice a ordinii unei Societăţi Deschise, depinde de el. Gîndirea noastră şi vocabularul nostru sînt încă determinate în mare parte de problemele şi nevoile grupului mic, preocupat de scopuri precise cunoscute tuturor membrilor săi. Confuzia şi răul cauzate de aplicarea acestor concepţii la problemele Societăţii Deschise sînt imense. Acestea au fost perpetuate mai ales prin dominaţia tribalismului platonic în filosofia morală, tribalism care, în timpurile moderne, a primit un sprijin puternic mai ales din partea preferinţei celor angajaţi în cercetări empirice pentru problemele grupurilor mici, observabile şi tangibile, şi din partea dezgustului lor pentru ordinea mai largă, intangibilă, a cosmosului social – o ordine ce poate fi reconstruită doar mental, dar niciodată percepută intuitiv sau observată ca întreg.

Posibilitatea unei Societăţi Deschise depinde de faptul că membrii ei deţin opinii, reguli şi valori comune, iar existenţa sa devine imposibilă dacă insistăm să avem o voinţă comună care dă comenzi membrilor săi, comenzi ce îi direcţionează către anumite scopuri. Cu cît sînt mai mari grupurile în care noi sperăm să trăim în pace, cu atît mai mult valorile comune implementate trebuie limitate la reguli abstracte sau generale de comportament. Membrii unei Societăţi Deschise au şi pot avea în comun doar *opinii* asupra valorilor, dar *nu* o *voinţă* cu privire la scopurile concrete.

În consecinţă, posibilitatea unei ordini de pace bazate pe consens, mai ales într-o democraţie, se sprijină pe faptul că întreaga coerciţie este limitată la implementarea unor reguli abstracte de comportament.

5. Nomocraţie şi teleocraţie

Primele două dintre distincţiile pe care le-am trasat (în secţiunile 1 şi 2) au fost combinate în mod util de către profesorul Michael Oakeshott în două concepte: *nomocraţie* şi *teleocraţie*[1], care acum nu mai au nevoie de alte explicaţii. O *nomocraţie* corespunde termenului nostru de *cosmos*, bazat în întregime pe reguli generale (sau *nomoi*), în timp ce o *teleocraţie* corespunde unui *taxis* (aranjament sau organizare), direcţionată către anumite scopuri (sau *teloi*). Pentru prima, „binele public" sau „buna-stare generală" constau doar în conservarea acelei ordini abstracte şi independente faţă de scopuri, care este asigurată de respectarea regulilor abstracte de comportament corect: acel „interes public care nu e altceva decît corectitudinea comună tuturor şi dreptatea ce exclude toate parti-pris-urile sau interesele particulare, [interes public care poate fi numit] imperiul legilor, şi nu al oamenilor"[2]. Pentru teleocraţie, pe de altă parte, binele comun constă într-o sumă de interese particulare, adică în suma rezultatelor concrete previzibile afectînd anumiţi oameni sau anumite grupuri. Tocmai această din urmă concepţie a părut mai acceptabilă naivului raţionalism constructivist, al cărui criteriu de raţionalitate este o ordine recognoscibilă şi concretă servind unor scopuri particulare cunoscute. O asemenea ordine teleocratică este însă incompatibilă cu dezvoltarea unei Societăţi Deschise, care cuprinde numeroşi oameni ce nu au în comun scopuri concrete cunoscute; iar încercarea de a o impune asupra ordinii crescute organic sau a *nomocraţiei* ne duce înapoi de la o Societate Deschisă către Societatea Tribală a grupului mic. Şi, de vreme ce toate concepţiile despre „merit" conform cărora este necesar ca indivizii să fie „recompensaţi", trebuie să derive din scopuri particulare şi concrete către care sînt dirijate eforturile comune ale unui grup, toate eforturile către o justiţie „distributivă" sau

---

1. Din cîte ştiu eu, aceşti termeni au fost utilizaţi de profesorul Oakeshott doar în cursurile sale orale, şi nu într-o operă publicată. Din motive ce vor deveni limpezi în secţiunea a şaptea, aş fi preferat să utilizez termenul *nomarchy* mai degrabă decît *nomocracy*, dacă primul nu se confunda prea uşor cu „monarchy".
2. James Harrington, *The Prerogative of Popular Government* (1658), in *The Oceana and His Other Works*, J. Toland, Londra, 1771, p. 224.

„socială” trebuie să conducă către o înlocuire a nomocraţiei de către o teleocraţie, şi astfel către o întoarcere de la o Societate Deschisă la o Societate Tribală.

6. Catalaxie şi economie

Cazul în care utilizarea aceluiaşi termen pentru două tipuri diferite de ordine a cauzat multă confuzie, şi încă induce în mod constant în eroare chiar pe unii gînditori serioşi, este probabil acela al folosirii cuvîntului „economie”, atît pentru aranjamentul deliberat sau organizarea resurselor în serviciul unei ierarhii unitare de scopuri, cum este aceea a unei gospodării casnice, a unei întreprinderi sau a oricărei alte organizaţii, inclusiv guvernul, cît şi pentru structura multor economii interconectate de acel tip pe care îl numim social sau naţional sau „economie mondială” şi, adesea, pur şi simplu „economie”. Structura ordonată pe care o produce piaţa este însă nu o organizare, ci o ordine spontană, sau un cosmos, şi ea este, din acest motiv fundamental, diferită de aranjamentul sau organizarea numită la origini şi în mod corect economie[1].

Credinţa, datorată în mare parte utilizării aceluiaşi termen pentru ambele realităţi, conform căreia ordinea de piaţă ar trebui făcută să se comporte ca şi cum ar fi o economie propriu-zisă, şi că performanţele sale pot şi trebuie să fie judecate pe baza aceloraşi criterii, a devenit sursa atîtor erori încît pare necesar să se adopte un nou termen tehnic care să descrie ordinea pieţei formate spontan. Prin analogie cu termenul *catalactică*, care a fost deseori propus în locul termenului „economie” ca nume al teoriei despre ordinea de piaţă, am putea descrie acea ordine ca pe o *catalaxie*. Ambele expresii derivă din verbul grecesc *katallatein* (sau *katallassein*) care (este

1. Găsesc acum întru cîtva greşită definiţia ştiinţei economice ca „studiul folosirii mijloacelor ce nu se găsesc în cantitate suficientă pentru atingerea anumitor scopuri date”, care a fost aşa bine expusă de lordul Robbins şi pe care ar fi trebuit să o apăr de multă vreme. Mi se pare potrivită doar acelei părţi preliminare a catalacticii care constă în studiul celor numite uneori „economii simple” şi cărora le este dedicată exclusiv opera economică a lui Aristotel: studiul aranjamentelor dintr-o singură gospodărie sau firmă, uneori descrise drept calcule economice sau logica simplă a alegerii. (Ceea ce azi se numeşte „economie”, dar ar fi mai bine să fie descrisă drept catalactică, Aristotel numea *chrematistike* sau ştiinţa bogăţiei.) Motivul pentru care definiţia larg acceptată a lui Robbins mi se pare acum eronată este că scopurile pe care le serveşte o *catalaxie* nu sînt *date* în totalitate cuiva, nu sînt cunoscute nici unui participant la acest proces, şi nici unui om de ştiinţă care îl studiază.

semnificativ!) înseamnă nu doar „a schimba", ci şi „a primi într-o comunitate" şi „a transforma un inamic într-un prieten"[1].

Scopul principal al acestui neologism este de a scoate în evidenţă că o *catalaxie* nu trebuie şi nici nu poate servi unei anumite ierarhii de scopuri concrete şi, prin urmare, că performanţele ei nu pot fi judecate în termenii unei sume de rezultate particulare. Şi totuşi, toate scopurile socialismului, toate încercările de a implementa justiţia „socială" sau „distributivă", şi întreaga aşa-numită „economie a bunăstării" au fost direcţionate către transformarea *cosmos*-ului ordinii spontane a pieţei într-un aranjament sau *taxis* ori a *catalaxiei* într-o economie propriu-zisă. Credinţa că acea *catalaxie* s-ar cuveni să fie făcută să se comporte ca o economie pare multor economişti atît de evidentă şi de necontestat, încît nu examinează niciodată validitatea ei. Ei o tratează ca pe o presupoziţie mai presus de orice dispută a examinării raţionale a dezirabilităţii oricărei ordini, o asumpţie fără de care nu este posibilă nici o judecată asupra oportunităţii sau a valorii instituţiilor alternative.

Credinţa că eficienţa ordinii de piaţă poate fi judecată doar în termenii gradului de performanţă al unei ierarhii cunoscute de scopuri particulare este totuşi complet greşită. Într-adevăr, cum aceste scopuri sînt în totalitatea lor necunoscute pentru oameni, orice discuţie în aceşti termeni este absolut lipsită de sens. Procedura de descoperire pe care o numim competiţie aspiră la cea mai apropiată abordare, pe care o putem atinge prin orice mijloc cunoscut nouă, îndreptată către un scop mai modest care este, cu toate acestea, deosebit de important: şi anume, o stare de lucruri în care totul se produce cu cele mai mici costuri posibile. Aceasta înseamnă că din combinaţia specifică de mărfuri şi servicii care vor fi produse se va asigura mai mult decît s-ar putea asigura prin orice alte mijloace cunoscute; şi, ca urmare, cu toate că partea din acel produs care revine diferitelor persoane rămîne să fie determinată de circumstanţe pe care nimeni nu le poate prevedea şi, în acest sens, de „accidente", fiecare va avea ca parte cîştigată în cadrul jocului (care este într-o anumită măsură un joc de îndemînare şi într-o altă măsură un joc de noroc) echivalentul real maxim ce poate fi asigurat.

Utilizarea forţelor ordonatoare spontane ale pieţei pentru atingerea acestui tip de optim şi lăsarea determinării părţii relative de cîştig a diferitelor persoane la cheremul a ceea ce pare accidental sînt inseparabile. Numai datorită faptului că piaţa îl face pe fiecare individ să-şi utilizeze cunoaşterea

1. Vezi H.G. Liddell şi R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, ediţie nouă, Clarendon Press, Oxford, 1940, *Katallasso.*

sa unică asupra oportunităţilor şi posibilităţilor adecvate scopurilor sale se poate realiza o ordine globală care foloseşte în totalitate cunoaşterea dispersată ce nu este accesibilă, în întregul ei, nimănui. „Maximizarea" produsului total în sensul de mai sus şi distribuirea sa de către piaţă nu pot fi separate, pentru că tocmai prin determinarea preţurilor factorilor de producţie se realizează ordinea globală a pieţei. Dacă veniturile nu sînt determinate de preţurile factorilor în cadrul producţiei finale, atunci producţia finală nu poate fi maximizată în raport cu preferinţele fiecăruia.

Aceasta nu împiedică, bineînţeles, ca *în afara* pieţei guvernarea să poată utiliza mijloace distincte aflate la dispoziţia sa pentru a ajuta oameni care, dintr-un motiv sau altul, nu pot cîştiga pe piaţă un venit minim. O societate ce se bazează pe ordinea de piaţă pentru o utilizare eficientă a resurselor sale este susceptibilă să ajungă curînd la un nivel înalt de bogăţie, ce face posibil ca minimul să fie la un nivel adecvat. Dar acesta nu trebuie realizat prin manipularea ordinii spontane într-o astfel de manieră încît venitul cîştigat pe piaţă să se conformeze unui anumit ideal de „dreptate distributivă". Asemenea eforturi vor reduce totalul din care putem toţi primi o parte.

7. Demarhie şi democraţie

Cele de mai sus nu epuizează, din păcate, neologismele care par necesare pentru a scăpa de confuzia ce domină ideile politice curente. Un alt exemplu de confuzie lingvistică dominantă este utilizarea aproape universală a termenului „democraţie" pentru un anumit tip de democraţie care nu este deloc consecinţa necesară a idealului descris la început prin acest nume. Într-adevăr, încă Aristotel s-a întrebat dacă această formă ar trebui să fie numită „democraţie"[1]. Atracţia idealului originar a fost transferată acelei forme particulare de democraţie care domină acum peste tot, cu toate că aceasta este foarte departe de a corespunde cu ceea ce intenţiona concepţia originară.

1. Aristotel, *Politica,* IV 4, I, 292 a, Loeb, ediţia Rackham, Cambridge şi Londra, 1950, p. 203 : „Şi pare o critică rezonabilă să spunem că o astfel de democraţie nu este deloc o Constituţie ; acolo unde nu domneşte legea nu există Constituţie, căci s-ar cuveni ca legea să guverneze toate lucrurile, în timp ce magistraţii controlează chestiunile particulare, şi numai aceasta ar fi o guvernare constituţională ; dacă democraţia este într-adevăr una dintre formele Constituţiei, este vădit că o organizare de acest fel, în care toate lucrurile sînt administrate prin rezoluţii ale adunării, nu este nici măcar o democraţie în sensul propriu-zis, pentru că este imposibil ca o rezoluţie votată să fie regulă universală".

Iniţial, termenul „democraţie" nu însemna decît aceea că puterea ultimă, indiferent în ce ar consta ea, trebuie să fie în mîinile majorităţii poporului sau a reprezentanţilor săi. *Dar el nu spunea nimic despre întinderea acelei puteri.* Se sugerează adesea greşit că orice putere ultimă trebuie să fie nelimitată. Din cerinţa că *opinia* majorităţii trebuie să prevaleze nu decurge nicidecum că *voinţa* celor în cauză cu privire la anumite probleme particulare ar trebui să fie nelimitată. Într-adevăr, teoria clasică a separării puterilor presupune ca „legislativul", care trebuia să fie în mîinile unei adunări a reprezentanţilor, să se ocupe doar de votarea „legilor" (care se presupunea că diferă, prin proprietăţi intrinseci, de comenzile specifice), iar acele decizii specifice nu deveneau legi (în sensul de *nomoi*) doar pentru că proveneau de la „legislativ". Fără această distincţie, ideea că separarea puterilor implică atribuirea de funcţii specifice unor organe diferite ar fi fost fără sens şi realmente circulară[1].

Dacă legislativul poate face doar legi noi şi nimic altceva decît legi, faptul că o anume decizie a acestui organ este lege validă trebuie să fie determinabil pe baza unei proprietăţi recognoscibile a acelei decizii. Sursa sa, singură, nu constituie un criteriu suficient de validitate.

Nu e nici o îndoială că ceea ce marii teoreticieni ai guvernării reprezentative şi ai constituţionalismului liberal înţelegeau prin lege, atunci cînd cereau o separare a puterilor, era ceea ce noi am numit *nomos*. Faptul că ei şi-au compromis propriile scopuri, încredinţînd aceloraşi adunări ale reprezentanţilor şi sarcina de a face legi în alt sens, anume acela de reguli de organizare ce determină structura şi conduita guvernării, e o altă poveste, pe care nu o putem urmări acum. Şi nici nu putem examina mai departe consecinţa inevitabilă a unui aranjament instituţional sub auspiciile căruia un legislativ care nu se limitează la elaborarea de reguli universale de comportament corect ajunge să fie condus de interese organizate la folosirea puterii sale de „legiferare", pentru a servi unor scopuri private specifice. Tot ceea ce ne preocupă aici este faptul că nu e necesar ca autoritatea supremă să posede acest tip de putere. Pentru a limita puterea *nu* se cere existenţa unei alte puteri. Dacă toate puterile se bazează pe *opinie*, iar opinia nu recunoaşte nici o altă putere ultimă decît cea care îşi demonstrează ataşamentul faţă de dreptatea propriilor acţiuni *prin supunerea sa la reguli universale* (a căror aplicare la cazuri particulare ea însăşi nu o poate controla), atunci puterea supremă îşi pierde autoritatea de îndată ce depăşeşte aceste limite.

1. *Cf.* ceea ce s-a spus mai sus în „*Nomos* şi *Thesis*" asupra diferenţei dintre dreptul privat şi cel public; cu privire la ceea ce urmează, vezi şi importanta operă a lui M.J.C. Vile, *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Oxford University Press, Oxford, 1967.

Astfel, puterea supremă nu trebuie să fie o putere nelimitată – poate fi o putere care îşi pierde sprijinul indispensabil al opiniei de îndată ce pronunţă ceva ce nu posedă caracterul substanţial de *nomos*, în sensul unei reguli universale de comportament corect. Aşa cum papa, în doctrina romano-catolică, este considerat infailibil doar *dum ex cathedra loquitur*, adică atît timp cît expune dogma, şi nu în deciziile sale asupra unor chestiuni particulare, un legislativ poate fi suprem doar cînd îşi exercită capacitatea de a legifera în sensul strict de a enunţa *nomos*-ul valid. Şi el poate fi limitat, deoarece există teste obiective (oricît de dificilă ar fi aplicarea lor la cazuri particulare) prin care instanţe independente şi imparţiale, nepreocupate de nici un ţel particular al guvernării, pot decide dacă ceea ce hotărăşte legislativul are sau nu atributul de *nomos* şi deci este o lege cu valoare constrîngătoare. Este nevoie doar de o curte judecătorească ce poate spune dacă actele legislativului au sau nu anumite proprietăţi formale pe care orice lege validă trebuie să le posede. Dar această curte nu trebuie să aibă nici o putere pozitivă de a emite vreo comandă.

Prin majoritatea reprezentanţilor adunării se poate astfel foarte bine constitui puterea *supremă*, fără ca acesta să posede totuşi o putere *nelimitată*. Dacă puterea adunării este limitată la a acţiona (ca să reînviem un alt termen grecesc atractiv atît pentru teoreticienii englezi ai democraţiei din secolul XVII, cît şi pentru John Stuart Mill)[26] ca *nomothetae* sau ca fondator de *nomos,* fără puterea de a da anumite comenzi, nici un privilegiu sau discriminare în favoarea unor grupuri particulare pe care ar încerca să le înzestreze cu putere de lege nu ar avea forţă de lege. Acest tip de putere pur şi simplu nu ar exista, pentru că oricine ar exercita puterea supremă ar trebui să dovedească legitimitatea actelor sale, angajîndu-se să producă doar reguli universale.

Dacă dorim stabilirea democratică nu doar a regulilor coercitive care constrîng cetăţeanul la fel cum constrîng şi guvernul, ci şi pe aceea a administrării aparatului de guvernămînt, avem nevoie de un corp alcătuit din reprezentanţi pentru a face acest lucru. Dar acest corp nu trebuie să fie *acelaşi* cu cel ce stabileşte *nomos*-ul. El trebuie să se afle, el însuşi, *sub* jurisdicţia *nomos*-ului stabilit de alt corp format din reprezentanţi, care va determina limitele de putere pe care cel dintîi nu trebuie să le modifice. Un asemenea corp reprezentativ guvernamental sau director (dar în sens strict, *nu* legislativ) ar trebui într-adevăr să se preocupe de chestiuni legate de *voinţa* majorităţii (adică de realizarea unor scopuri concrete anume) în

26. *Cf.* Philip Hunter, *A Treatise on Monarchy*, Londra, 1643, p. 5 şi John Stuart Mill, *On Liberty and Considerations of Representative Government*, R.B. McCallum, Oxford, 1946, p. 171.

urmărirea cărora ar urma să fie folosită puterea guvernamentală. El nu se va ocupa de chestiuni privind *opinia* asupra a ce e bine sau rău. Se va consacra satisfacerii unor nevoi previzibile concrete, prin utilizarea unor resurse separate puse de o parte în acest scop.

Părinţii constituţionalismului liberal aveau cu siguranţă dreptate cînd considerau că în adunările supreme (preocupate de ceea ce ei apreciau drept legislaţia propriu-zisă, adică de stabilirea *nomos*-ului), acele coaliţii de interese organizate pe care le numeau facţiuni şi pe care noi le numim partide nu îşi au locul. Partidele sînt într-adevăr preocupate de chestiuni de *voinţă* concretă, de satisfacerea intereselor particulare ale celor care s-au combinat pentru a le forma, dar legislaţia propriu-zisă ar trebui să exprime *opinia* şi deci să nu fie plasată în mîinile unor reprezentanţi ai interesului particular, ci în mîinile unui eşantion reprezentativ al opiniei dominante, ale unor persoane ce trebuie puse la adăpost de orice presiuni exercitate de interesele particulare.

În altă parte am sugerat[1] o metodă pentru alegerea unui astfel de organ reprezentativ care l-ar face independent de partidele organizate, deşi acestea ar rămîne totuşi necesare pentru acţiunea democratică efectivă a guvernării propriu-zise. Ea necesită alegerea membrilor pe perioade lungi, după care aceştia nu ar mai fi eligibili. Spre a-i face totuşi reprezentativi pentru opinia curentă, s-ar putea utiliza reprezentarea pe bază de grupe de vîrstă: fiecare generaţie alegînd o dată în viaţă, să zicem la 40 de ani, reprezentanţi care să servească timp de 15 ani şi asiguraţi apoi cu un loc de muncă, bunăoară ca judecători civili. Adunarea legislativă ar fi atunci compusă din bărbaţi şi femei între 40 şi 55 ani (şi deci cu o medie probabilă de vîrstă ceva mai mică decît cea a reprezentanţilor din adunările existente!) aleşi de contemporanii lor după ce au avut posibilitatea să-şi dovedească calităţile în viaţa obişnuită, şi cărora li se cere, o dată cu alegerea, să-şi abandoneze ocupaţiile particulare în favoarea unei poziţii onorifice pentru tot restul vieţii lor active.

Un asemenea sistem de alegere de către contemporani (care de obicei sînt cei mai buni judecători ai calităţilor personale) va fi mai aproape de a realiza idealul teoreticienilor politicii, acela al unui senat al oamenilor înţelepţi şi onorabili, decît orice sistem încercat pînă acum. Restrîngerea puterii unui asemenea corp la legiferarea propriu-zisă ar face posibilă pentru prima oară separarea reală a puterilor, care nu a existat încă niciodată, şi, o dată cu ea, o adevărată guvernare subordonată legii şi o

1. Foarte recent, în cele două eseuri retipărite în volumul ce a cuprins şi lucrarea de faţă.

adevărată supremaţie a legii. Adunarea conducătoare, pe de altă parte, supusă legii stabilite de primul corp şi preocupată de furnizarea anumitor servicii, poate foarte bine să fie aleasă în continuare conform demarcaţiilor de partid existente.

O asemenea schimbare în aranjamentele constituţionale existente presupune ca noi să abandonăm în sfîrşit iluzia că gardienii inventaţi cu greu cîndva pentru a preveni abuzul de putere al guvernării nu ar mai fi necesari îndată ce puterea ar fi aşezată în mîinile majorităţii poporului. Nu există nici un motiv pentru a ne aştepta ca un guvern democratic omnipotent să servească totdeauna mai degrabă interesele generale decît pe cele particulare. Guvernul democratic apt să aducă beneficii unor grupuri particulare este menit să fie dominat de coaliţii de interese organizate, mai curînd decît să servească interesului general în sensul clasic de „corectitudine şi dreptate pentru toţi, excluzînd toate interesele parţiale sau private".

Este foarte regretabil că acest cuvînt, democraţie, a ajuns indisolubil legat de concepţia puterii nelimitate a majorităţii în chestiuni particulare[1]. Dar, dacă aşa stau lucrurile, avem nevoie de un nou cuvînt care să desemneze idealul originar pe care îl exprima democraţia, idealul domniei *opiniei* populare asupra a ceea e drept, dar nu al unei *voinţe* populare cu privire la orice măsuri concrete ar părea de dorit unei coaliţii de interese organizate ce guvernează în acel moment. Dacă democraţia şi guvernarea limitată au devenit concepţii ireconciliabile, trebuie să găsim un nou cuvînt pentru ceea ce odată putea să se numească democraţie limitată. Vrem ca *opinia* aparţinînd *demos*-ului să fie ultima autoritate, dar nu să permitem puterii brute a majorităţii, *kratos*-ului, să exercite violenţa, fără nici o lege, asupra indivizilor. Majoritatea trebuie atunci să *guverneze* (*archein*) prin „stabilirea unor *legi durabile,* promulgate şi cunoscute de popor, nu pe baza unor decrete ocazionale"[2]. Ar trebui poate să descriem o astfel de ordine politică legînd *demos* cu *archein* şi să numim *demarhie* o asemenea guvernare limitată, în care opinia, dar nu voinţa particulară a poporului este cea mai înaltă autoritate. Schema specifică examinată mai sus a fost menită să sugereze o cale posibilă de a asigura o astfel de *demarhie*.

---

1. *Cf.* R. Wollheim, „A Paradox in the Theory of Democracy", in P. Laslett şi W.G. Runciman (coord.), *Philosophy, Politics and Society,* seria a doua, Basic Blackwell, Londra, 1962, p. 72: „Concepţia modernă despre democraţie este cea a unei forme de guvernare în care nu există restricţii impuse forului care guvernează".
2. John Locke, *Second Treatise on Government*, secţiunea 131, P. Laslett, Cambridge, 1960, p. 371. [Vezi şi ediţia românească, *Al doilea tratat despre guvernare*, Nemira, Bucureşti, 1999, par. 131. (n.trad.)]

Dacă se insistă că democraţia trebuie să fie guvernare nelimitată, eu, într-adevăr, *nu* cred în democraţie, dar sînt şi voi rămîne un absolut convins *demarhist* în sensul arătat. Dacă putem ca, printr-o astfel de schimbare a denumirilor, să ne eliberăm de erorile care, din nefericire, au ajuns să fie strîns asociate cu concepţia despre democraţie, ar trebui să reuşim să evităm pericolele care au bîntuit democraţia de la începuturile ei şi au condus mereu la distrugerea ei. Aceasta este problema care a apărut într-un memorabil episod pe care ni l-a povestit Xenofon, atunci cînd Adunarea Ateniană a vrut să voteze pedeapsa anumitor indivizi şi un număr mare de membri au ţipat că este monstruos ca poporul să fie împiedicat să facă ce vrea...[1]

Apoi Prytaneii, loviţi de teamă, au hotărît să pună întrebarea, toţi mai puţin Socrate, fiul lui Sofroniscus: iar el a spus că în nici un caz nu va acţiona altfel decît în acord cu legea.

Traducere de Adrian-Paul Iliescu

1. Xenofon, *Hellenica*, I, VII, 15, Loeb, editat de C.L. Brownson, Cambridge şi Londra, 1918, p. 73.

ERORILE CONSTRUCTIVISMULUI[1]

1

Mi s-a părut necesar să introduc termenul „constructivism" ca nume specific pentru un fel de a gîndi care, în trecut, a fost descris adesea drept „raţionalism"[2]. Ideea de bază a acestui constructivism poate fi probabil exprimată în modul cel mai simplu printr-o formulă care sună cît se poate de nevinovat, şi anume că, întrucît omul şi-a creat el însuşi instituţiile ce alcătuiesc societatea şi civilizaţia, el trebuie să fie capabil să le şi modifice după cum doreşte, pentru a-şi satisface dorinţele sau voinţa. Sînt aproape cincizeci de ani de cînd am auzit prima dată această formulă şi am fost foarte impresionat de ea[3].

La prima vedere, expresia curentă că omul „a creat" propria civilizaţie şi instituţiile ei poate apărea banală şi inofensivă. Dar, pe măsură ce sensul ei este extins, pentru a spune că omul a putut face acest lucru deoarece era înzestrat cu raţiune, implicaţiile sale devin tot mai discutabile. Omul nu a posedat raţiune înainte de apariţia civilizaţiei. Cele două au evoluat împreună. Nu avem decît să luăm în considerare limbajul, despre care nimeni nu mai crede azi că ar fi fost „inventat" de o fiinţă raţională, pentru a constata că raţiunea şi civilizaţia se dezvoltă într-o permanentă interacţiune

1. Conferinţă inaugurală ţinută la 27 ianuarie 1970, cu prilejul ocupării unei catedre de profesor invitat la Universitatea Paris-Londra din Salzburg, şi publicată iniţial sub titlul *Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, München, 1970, retipărită la Tübingen în 1975. Primele două paragrafe care se refereau exclusiv la chestiuni locale au fost eliminate din această traducere. [Versiune românească realizată după textul intitulat *The Errors of Constructivism*, din volumul *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978, pp. 3-22 – n.trad.]
2. Vezi conferinţa mea din 1964, ţinută la Tokyo, despre *Feluri de raţionalism (Kinds of Rationalism)* în *Studies in Philosophy, Politics and Economics,* University of Chicago Press, Londra şi Chicago, 1967.
3. Într-o conferinţă ţinută de W.C. Mitchell la Columbia University din New York, în 1923. Dacă aveam încă de pe atunci anumite rezerve cu privire la teză, aceasta se datora în principal discuţiei cu privire la efectele „acţiunii ne-reflectate" din Carl Menger, *Untersuchungen über die Methoden der Sozialwissenschaften und der politischen Ökonomie insbesondere*, Leipzig, 1883.

reciprocă. Dar ceea ce noi nu mai punem azi la îndoială în ce priveşte limbajul (chiar dacă şi acest lucru este, comparativ vorbind, recent) nu se bucură deloc de acceptarea generală cînd este vorba despre morală, legi, abilităţile meşteşugăreşti sau instituţiile sociale. Sîntem încă prea uşor înclinaţi să presupunem că aceste fenomene, care, în mod clar, rezultă din acţiunea umană, trebuie să fi fost proiectate conştient de un spirit omenesc, în împrejurări create pentru scopurile deservite de ele – adică, să presupunem că ele sînt ceea ce Max Weber numeşte produse *wert-rationale*[1]. Pe scurt, comitem greşeala de a crede că morala, legile, abilităţile şi instituţiile sociale pot fi justificate doar în măsura în care corespund unui scop predeterminat.

Este semnificativ faptul că aceasta e o greşeală pe care de obicei o comitem numai în ce priveşte fenomenele propriei noastre civilizaţii. Dacă etnologul sau antropologul social încearcă să înţeleagă alte culturi, el nu pune la îndoială faptul că adesea membrii lor nu au nici cea mai vagă idee cu privire la motivul pentru care sînt respectate anumite reguli anume, sau la ce alte lucruri depind de ele. Cu toate acestea, cei mai mulţi teoreticieni moderni ai societăţii sînt rareori dispuşi să admită că acelaşi lucru se aplică şi civilizaţiei noastre. Deseori nici noi nu ştim ce beneficii decurg din obiceiurile existente în societatea noastră ; şi asemenea teoreticieni privesc acest fapt doar ca pe o regretabilă deficienţă, care trebuie înlăturată cît mai curînd posibil.

2

Într-o scurtă conferinţă nu este posibil să se traseze întreaga istorie a discuţiilor asupra acestor probleme cărora eu le-am acordat oarecare atenţie în ultimii ani[2].

Voi menţiona doar că ele erau deja familiare vechilor greci. Însăşi dihotomia dintre „natural" şi „artificial" pe care au introdus-o vechii greci a dominat discuţiile timp de 2000 de ani. Din nefericire, distincţia grecilor între natural şi artificial a devenit cel mai mare obstacol pentru alte progrese ; căci, interpretată ca o alternativă exclusivă, această distincţie

1. Vezi Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, cap. 1, par. 2, de unde totuşi nu aflăm prea mult, deoarece „valorile" la care se referă discuţia sînt curînd reduse, în fapt, la scopuri particulare urmărite conştient.
2. Vezi mai ales eseurile mele despre „The results of human action but not of human design" şi „The legal philosophy of David Hume" din *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, şi conferinţa mea despre Dr. Bernard Mandeville din *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*.

este nu numai ambiguă, dar şi hotărît greşită. Aşa cum în cele din urmă au văzut foarte limpede filosofii sociali scoţieni ai secolului al XVIII-lea (dar şi scolasticii tîrzii văzuseră parţial acelaşi lucru), o mare parte dintre aranjamentele sociale, deşi sînt rezultatul acţiunii umane, nu au fost proiectate de om. Consecinţa acestui fapt este că asemenea aranjamente pot fi descrise, conform interpretării termenilor tradiţionali, fie ca „naturale", fie ca „artificiale".

Adevărata recunoaştere a acestor împrejurări, care începuse să se producă în secolul al XVI-lea, a fost totuşi anulată în secolul al XVII-lea de ascensiunea unei puternice filosofii noi – raţionalismul lui René Descartes şi al urmaşilor săi, raţionalism din care izvorăsc toate formele moderne de constructivism. De la Descartes, acesta a fost preluat de acea neraţională „Epocă a Raţiunii", dominată complet de spiritul cartezian. Voltaire, cel mai de seamă reprezentant al „Epocii Raţiunii", a exprimat spiritul cartezian în celebra sa declaraţie : „Dacă vrei legi bune, arde-le pe cele vechi şi fă-ţi singur unele noi"[1]. Împotriva acesteia, David Hume, marele critic al raţionalismului, a reuşit doar lent să aşeze fundaţiile unei adevărate teorii a creşterii aranjamentelor sociale, care a fost dezvoltată de compatrioţii săi scoţieni, Adam Smith şi Adam Ferguson, pînă la nivelul unei teorii asupra fenomenelor care sînt „rezultatul acţiunii umane, dar nu al proiectării de către om".

Descartes susţinuse că ar trebui să credem doar ceea ce putem dovedi. Aplicată domeniului moralei şi, în general, al valorilor, doctrina sa însemna că ar trebui să acceptăm ca obligatoriu doar ceea ce putem recunoaşte drept proiect raţional pentru un scop recunoscut. Voi lăsa nedecisă chestiunea privitoare la măsura în care a evitat el însuşi dificultăţile, reprezentînd insesizabila voinţă divină drept creatoare a tuturor fenomenelor ghidate de un scop[2]. Pentru urmaşii săi, aceasta a fost înlocuită de voinţa umană, pe care ei o priveau drept sursă a tuturor aranjamentelor sociale şi ale cărei scopuri trebuiau să justifice aceste aranjamente. Societatea le apărea acestora ca o construcţie deliberată ridicată de oameni cu un scop deliberat –

1. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, cap. „Legea", retipărit în *Œuvres philosophiques de Voltaire*, Hachette, Paris, f.a., XVIII, p. 432.
2. Descartes a fost destul de reţinut în ce priveşte propriile sale vederi asupra problemelor morale şi politice, exprimînd rareori explicit consecinţele principiilor sale filosofice pentru aceste chestiuni. Dar vezi celebrul său pasaj de la începutul celei de-a doua părţi a *Discursului asupra metodei*, unde el scrie : „Eu cred că, dacă Sparta a fost odinioară foarte înfloritoare, aceasta nu s-a datorat faptului că fiecare dintre legile sale era bună, căci multe dintre ele erau foarte ciudate şi chiar contrare bunelor moravuri ; ci s-a datorat faptului că, fiind inventate doar de un singur om, ele ţinteau toate către acelaşi scop". Consecinţele filosofiei carteziene pentru morală sînt bine prezentate în Alfred Espinas, *Descartes et la Morale*, Bossard, Paris, 1925.

lucru ce se vede în modul ce mai clar în scrierile elevului credincios al lui Descartes, J.J. Rousseau[1]. Credinţa în puterea nelimitată a unei autorităţi supreme ca fiind ceva necesar, mai ales pentru o adunare reprezentativă, şi, prin urmare, credinţa că democraţia înseamnă neapărat puterea nelimitată a majorităţii sînt consecinţe de rău augur ale acestui constructivism.

3

Se va vedea probabil cel mai limpede ce înţeleg eu prin constructivism, dacă voi cita teza unui cunoscut sociolog suedez, teză pe care am întîlnit-o recent în paginile unei populare reviste ştiinţifice germane. „Cel mai important ţel pe care şi l-a propus sociologia, scria el, este de a prezice dezvoltarea ulterioară şi a de modela (*gestalten*) viitorul sau, dacă preferăm să exprimăm lucrurile astfel, de a crea viitorul omenirii"[2]. Dacă ştiinţa face asemenea aserţiuni, aceasta implică, evident, că întreaga civilizaţie umană şi tot ce am realizat pînă acum nu puteau fi edificate decît prin construcţie raţională intenţionată.

Pentru moment, trebuie să ne mulţumim a arăta că această interpretare constructivistă a aranjamentelor sociale nu este deloc o inofensivă speculaţie filosofică, ci o aserţiune privind faptele din care se deduc concluzii atît asupra explicaţiei proceselor sociale, cît şi asupra ocaziilor favorabile acţiunii politice. Aserţiunea factuală greşită, din care constructiviştii deduc asemenea consecinţe şi cerinţe cu vaste ramificaţii, mi se pare a fi aceea că ordinea complexă din societatea noastră modernă este datorată exclusiv împrejurării că oamenii au fost călăuziţi în acţiunile lor de către spiritul de previziune - o intuiţie cu privire la legăturile dintre cauze şi efecte - sau, cel puţin, că această ordine ar fi putut apărea pe baza unui proiect. Ceea ce vreau să arăt este că oamenii nu sînt *niciodată* călăuziţi *exclusiv* de înţelegerea pe care o au asupra legăturilor cauzale dintre anumite mijloace cunoscute şi anumite scopuri dorite, ci întotdeauna şi de anumite reguli de

1. *Cf.* R. Derathé, *Le Rationalisme de J.J. Rousseau*, P.U.F., Paris, 1925.
2. Torgny T. Segerstedt, „Wandel der Gesellschaft", in *Bild der Wissenschaft*, vol. VI, nr. 5, mai 1969, p. 441. Vezi de asemenea *Gesellschaftliche Herrschaft als soziologisches Konzept*, Darmstadt, Neuwied şi Berlin, 1967. Am dat cu altă ocazie (*The Counter-Revolution of Science*, The Free Press, Chicago, 1952) exemple mai timpurii ale ideii (ce reapare mereu) de omenire sau raţiune care se determină singură, dar nu m-am aşteptat să să găsesc o afirmare atît de explicită a acestui fel de a vedea la un reprezentant cum este psihologul B.F. Skinner (*Freedom and the control of men*, The American Scholar, vol. XXVI, nr. 1, 1955-56, p. 49) : „omul este capabil, azi mai mult ca oricînd, să se ridice prin forţe proprii". Cititorul va constata că aceeaşi idee apare şi într-o teză a psihiatrului G.B. Chisholm, care va fi citată mai jos.

conduită de care rareori sînt conştienţi, pe care cu siguranţă nu le-au inventat conştient, precum şi că decelarea funcţiei şi a semnificaţiei acestui fapt este o sarcină dificilă şi doar parţial realizată a efortului ştiinţific. Exprimînd faptul altfel, aceasta înseamnă că succesul efortului raţional (*zweckrationales Handeln*, după Weber) se datorează în mare măsură respectării anumitor valori, al căror rol în societatea noastră trebuie deosebit cu grijă de scopurile urmărite deliberat.

Pot menţiona pe scurt şi următorul fapt: succesul unui individ în atingerea ţelurilor sale imediate depinde nu numai de intuiţiile sale conştiente cu privire la legăturile cauzale, ci şi, în mare măsură, de capacitatea de a acţiona conform unor reguli pe care e posibil să nu le poată exprima în cuvinte, dar pe care le poate descrie doar formulînd alte reguli. Toate abilităţile noastre, începînd cu stăpînirea limbajului şi terminînd cu stăpînirea unor meserii sau jocuri, acţiuni pe care „ştim cum" (*know how*) să le desfăşurăm, fără a fi în stare să enunţăm cum le facem, sînt exemple de acest fel[1]. Amintesc aici despre acestea doar pentru că acţiunea călăuzită de reguli – pe care nu le cunoaştem explicit şi care nu au fost schiţate de raţiune, dar care se impun deoarece maniera de a acţiona a celor ce au succes este imitată – este poate mai uşor de recunoscut în aceste exemple decît în cele din domeniul care e nemijlocit relevant pentru ce mă interesează acum.

Regulile pe care le discutăm sînt cele nu atît de folositoare indivizilor ce le respectă, cît cele care (dacă sînt respectate *în general*) îi fac mai eficienţi pe toţi membrii grupului, deoarece le creează ocazia de a acţiona în interiorul unei *ordini* sociale. De asemenea, regulile nu sînt, de cele mai multe ori, rezultatul unei alegeri deliberate a mijloacelor pentru anumite scopuri, ci rezultatul unui proces de selecţie, în cursul căruia grupurile care au realizat o ordine mai eficientă s-au substituit altora (sau au fost imitate de altele), adesea fără a şti cărui factor se datora superioritatea lor. Acest grup social de reguli include regulile juridice, ale moralei, obiceiurile şi aşa mai departe – de fapt, toate valorile ce guvernează o societate. Termenul „valoare", pe care voi continua să îl folosesc în acest context din lipsa unuia mai bun, este de fapt susceptibil întru cîtva de a induce în eroare, deoarece noi sîntem înclinaţi să-l interpretăm ca şi cum s-ar referi la scopuri particulare ale acţiunii individuale, pe cînd, în domeniile la care mă refer, el constă de obicei în reguli ce nu ne spun concret ce să facem, ci, de cele mai multe ori, doar ce nu trebuie să facem.

1. Vezi eseul meu despre „Rules, Perception and Intelligibility", in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*.

Acele tabu-uri ale societăţii care nu se bazează pe nici o justificare raţională au fost subiect favorit de batjocură pentru constructivişti, care vor să le vadă excluse din orice ordine socială proiectată raţional. Printre tabu-urile pe care ei au reuşit în mare măsură să le distrugă se numără respectul pentru proprietatea privată şi pentru onorarea contractelor private, de unde rezultatul că unii oameni se îndoiesc că respectul pentru ele ar mai putea fi vreodată restabilit[1].

Cu toate acestea, pentru toate organismele este adesea mai important să ştie ce nu trebuie să facă, dacă vor să evite pericolul, decît să ştie ce trebuie să facă pentru a realiza anumite scopuri particulare. Primul gen de cunoaştere nu este, de obicei, o cunoaştere a consecinţelor pe care le-ar produce tipul de comportament interzis, ci doar cunoştinţa că, în anumite condiţii, anumite tipuri de comportament trebuie evitate. Cunoaşterea concretă pe care o avem asupra cauzelor şi efectelor ne ajută doar în acele domenii în care sîntem suficient de familiarizaţi cu împrejurările particulare; şi este important că nu trecem dincolo de zona în care respectiva cunoaştere ne va călăuzi în condiţii sigure. Aceasta se realizează prin reguli care, fără nici o referire la consecinţele ce apar în anumite cazuri concrete, interzic la modul general acţiuni de un anumit gen[2].

Că în acest sens omul nu este doar un animal capabil să urmărească scopuri, ci şi un animal capabil să respecte reguli, este un fapt adeseori subliniat în literatura recentă[3]. Pentru a înţelege ce înseamnă acest lucru, trebuie să ne fie clar sensul atribuit cuvîntului „regulă" în context, fapt necesar deoarece acele reguli de comportare esenţialmente negative (sau prohibitive) ce fac posibilă formarea ordinii sociale sînt de trei tipuri diferite, pe care le voi detalia acum. Aceste tipuri de reguli sînt: (1) reguli respectate în fapt, dar care nu au fost niciodată formulate în cuvinte; dacă vorbim despre „simţul dreptăţii" sau despre „intuiţia limbii", ne referim la asemenea reguli pe care le putem aplica, dar pe care nu le cunoaştem

---

1. *Cf.*, de exemplu, Gunnar Myrdal, *Beyond the Welfare State*, Londra, 1969, p. 17: „Tabu-urile privind proprietatea şi contractele, atît de importante pentru o societate liberală stabilă, au fost cu necesitate slăbite atunci cînd a fost permisă apariţia unor mari schimbări în valoarea reală a modedelor"; şi *ibidem*, p. 19: „Tabu-urile sociale nu pot fi niciodată restabilite prin decizii bazate pe reflecţie şi discuţii".
2. Am tratat mai pe larg aceste probleme în conferinţa mea despre *Rechtsordnung und Handelnsordnung*, in E. Streissler (coord.), *Zur Einheit der Rechts - und Staatswissenschaften*, Karlsruhe, 1967; reeditat în lucrarea mea *Freiburger Studien*, Tübingen, 1969, ca şi în cartea mea *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, *Rules and Order*, Londra şi Chicago, 1973.
3. R.S. Peters, *The Concept of Motivation*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1958, p. 5.

explicit ; (2) reguli care, deşi au fost formulate în cuvinte, exprimă totuşi numai aproximativ ceea ce de multă vreme era respectat în general în cadrul acţiunilor ; (3) reguli care au fost introduse deliberat şi, prin urmare, există necesarmente sub formă de cuvinte legate în propoziţii.

Constructiviştii ar dori să elimine primul şi cel de-al doilea grup de reguli, acceptînd ca valid numai cel de-al treilea grup menţionat.

4

Care este, prin urmare, originea acelor reguli urmate de cei mai mulţi dintre oameni, deşi puţini le pot formula în cuvinte (sau chiar nimeni nu poate face acest lucru)? Cu mult timp înainte de Charles Darwin, teoreticienii societăţii şi mai ales cei ai limbajului dăduseră răspunsul că, în procesul transmiterii culturii, prin care tipurile de comportament trec de la o generaţie la alta, are loc o selecţie, prin care ajung să domine acele tipuri de comportament care conduc la formarea unei ordini mai eficiente pentru întregul grup, căci asemenea grupuri vor fi dominante faţă de altele[1].

O chestiune ce merită o accentuare specială, fiind adesea interpretată greşit, este că, în mod sigur, nu orice regularitate de comportament caracteristică persoanelor produce o ordine pentru întreaga societate. Ca urmare, comportamentul individual reglementat nu înseamnă neapărat ordine, ci numai anumite tipuri de regularitate a comportamentului conduc la o ordine a întregului. Ordinea socială este, aşadar, o stare de lucruri factuală ce trebuie distinsă de regularitatea comportamentului individual. Ea trebuie definită ca o situaţie în care persoanele sînt capabile, pe baza cunoştinţelor specifice pe care le au, să-şi formeze anumite aşteptări privind comportamentul celorlalţi, aşteptări a căror corectitudine este dovedită de posibilitatea unor adaptări mutuale, de succes, a acţiunilor acestor persoane. Dacă fiecare persoană ce vede o altă persoană ar încerca fie s-o ucidă pe aceasta, fie s-o ia la fugă, acţiunea respectivă ar reprezenta, desigur, o regularitate a comportamentului individual, dar nu una care să ducă la formarea de grupuri ordonate. În mod clar, anumite combinaţii de asemenea reguli ale conduitei individuale pot produce un tip superior de ordine, care va permite unor grupuri să se dezvolte pe seama altora.

1. Vezi, cu privire la aceşti „Darwinişti dinaintea lui Darwin" din sfera ştiinţelor sociale, eseurile mele „The results of human action but not of human design" şi „The legal philosophy of David Hume" din *Studies in Philosophy, Politics and Economics*.

Acest efect nu presupune că membrii grupului ştiu căror reguli de conduită le datorează grupul superioritatea sa, ci doar că grupul va accepta ca membri numai persoanele ce respectă regulile incluse prin tradiţie în cadrul său.

Va exista întotdeauna o anume măsură de experienţă individuală sedimentată în aceste reguli, pe care membrii activi ai grupului nu o cunosc, dar care îi ajută totuşi să-şi urmărească scopurile.

Acest gen de „cunoaştere a lumii" care trece de la o generaţie la alta va consta deci, în mare măsură, nu în cunoaşterea cauzelor şi a efectelor, ci în reguli de comportament adaptate mediului şi manifestîndu-se la fel ca informaţia despre mediu, cu toate că regulile nu spun nimic despre acesta. Ca şi teoriile ştiinţifice, ele sînt menţinute pentru că se dovedesc utile, dar, în contrast cu acestea, dovada este una pe care nu trebuie să o cunoască cineva, căci ea se manifestă prin persistenţa şi expansiunea treptată a ordinii sociale pe care regulile o fac posibilă. Acesta este adevăratul conţinut al mult ironizatei idei a „înţelepciunii strămoşilor noştri" încorporate în instituţii, idee ce joacă un rol important în gîndirea conservatoare, dar care îi pare constructivistului a fi o simplă expresie găunoasă ce nu înseamnă nimic.

5

Timpul nu-mi îngăduie să examinez mai departe decît una dintre multele interrelaţii interesante de acest fel, una care explică şi de ce economistul este deosebit de înclinat să se ocupe de asemenea probleme: legătura dintre reglementările legale şi ordinea, formată spontan, a pieţei[1]. Această ordine nu este, bineînţeles, rezultatul unui miracol sau al unei armonii naturale a intereselor. Ea se formează singură, deoarece în cursul mileniilor oamenii dezvoltă reguli de comportare care conduc la formarea unei asemenea ordini, plecîndu-se de la activităţile spontane separate ale indivizilor. Elementul interesant în legătură cu aceasta este că oamenii dezvoltă asemenea reguli, fără a înţelege realmente funcţiile lor. În general, cei ce fac filosofia dreptului au renunţat chiar să întrebe care este „scopul" unei legi, considerînd întrebarea fără răspuns, deoarece ei interpretează „scopul" în sensul de rezultat particular previzibil, pentru atingerea căruia au fost concepute regulile. De fapt, acest „scop" este cel de a introduce o ordine abstractă – un sistem de relaţii abstracte – ale cărei manifestări concrete vor depinde de o mare diversitate de împrejurări particulare, pe care nimeni

1. *Cf.* conferinţa mea *Rechtsordnung und Handelnsordnung*.

nu le poate cunoaşte în totalitate. Aceste reguli de comportament corect au deci un „înţeles", o „funcţie" pe care nu le-a dat-o nimeni şi pe care teoria socială trebuie să încerce să o descopere.

A fost o mare realizare a teoriei economice aceea că, două sute de ani înaintea ciberneticii, a recunoscut natura acestor sisteme cu autoreglare, în care anumite regularităţi (sau, poate mai corect, „constrîngeri") de comportament al elementelor conduc la o permanentă adaptare a ordinii de ansamblu la faptele particulare, afectînd în primă instanţă doar elementele separate. O asemenea ordine, care conduce la folosirea unei cantităţi mai mari de informaţie decît cea pe care o poate poseda cineva, n-ar fi putut fi „inventată". Aceasta decurge din faptul că rezultatul nu putea fi prevăzut. Nici unul dintre strămoşii noştri nu putea şti că protecţia proprietăţii şi contractele vor duce la o amplă diviziune a muncii, la specializare şi la instaurarea pieţelor economice, sau că extinderea asupra *outsider*-ilor a regulilor iniţial aplicabile numai membrilor aceluiaşi trib va împinge către formarea unei economii mondiale.

Tot ce putea face omul era să încerce să progreseze pas cu pas, printr-un proces de ajustare reciprocă a activităţilor individuale, reducînd conflictele prin modificări aduse unora dintre regulile moştenite. Tot ce putea proiecta deliberat putea crea (şi a creat) numai în cadrul unui sistem de reguli pe care nu le inventase el, cu scopul de a îmbunătăţi ordinea existentă[1]. Încercînd totdeauna doar să adapteze regulile, el încerca să îmbunătăţească efectul combinat al tuturor celorlalte reguli acceptate în comunitatea sa. În eforturile sale de a perfecţiona ordinea existentă, el nu era deci niciodată liber de a fixa arbitrar orice reguli ar fi vrut, ci avea totdeauna o problemă bine definită de rezolvat, una ridicată de o imperfecţiune a ordinii existente, ordine pe care el nu ar fi putut să o construiască însă în întregul ei. Omul se confrunta cu conflicte între valorile acceptate, a căror semnificaţie o înţelegea doar parţial, dar de al căror caracter depindeau rezultatele multora dintre eforturile sale, valori ce puteau doar să se străduiască a le adapta una alteia, dar nu le puteau crea din nou plecînd de la zero.

---

1. *Cf.* în acest sens Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1963, vol. I, p. 64: „Aproape toate interpretările greşite [ale tezei că normele sînt făcute de om] pot fi explicate printr-o primă concepţie greşită, şi anume convingerea că orice „convenţie" implică existenţa arbitrarului"; de asemenea, David Hume, „A Treatise on Human Nature", in *Works*, T.H. Green şi T.H. Grose, Londra, 1890, vol. II, p. 258: „Chiar dacă regulile justiţiei sînt *artificiale*, ele nu sînt *arbitrare*. Şi nu este impropriu să le numim *Legi ale Naturii*, dacă prin natural înţelegem ce este comun tuturor speciilor sau chiar dacă ne limităm la a înţelege prin aceasta ceea ce este inseparabil de specie."

6

Cel mai surprinzător aspect al evoluţiilor recente este că înţelegerea noastră cu privire la aceste împrejurări, incontestabil amplificată, a condus la noi greşeli. Noi sîntem convinşi, în mod justificat, cred eu, că am învăţat să înţelegem principiile generale ce guvernează constituirea unor ordini atît de complexe cum sînt cele ale organismelor, ale societăţii umane sau poate chiar ale minţii omeneşti. Experienţa din acele domenii în care ştiinţa modernă a obţinut cele mai mari succese ne face să credem că asemenea posibilităţi de a înţelege ne vor asigura repede şi forţa de a stăpîni fenomenele, dîndu-ne capacitatea de a determina în mod intenţionat rezultatele.

Dar, în sfera complexelor fenomene ale vieţii, ale minţii umane şi ale societăţii, ne izbim de o dificultate[1]. Oricît de mult ne ajută în interpretarea faptelor observate teoriile şi tehnicile noastre de cercetare, ele sînt de prea puţin folos în stabilirea acelor elemente particulare ce contribuie la determinarea structurilor complexe, şi pe care ar trebui să le cunoaştem pentru a ajunge la explicaţii complete sau la predicţii precise.

Dacă am cunoaşte toate împrejurările particulare care au intervenit în cursul istoriei pămîntului (şi dacă n-ar exista fenomenul devierilor genetice), cu ajutorul geneticii moderne am putea explica de ce speciile de organisme au luat forma pe care o au. Dar ar fi absurd chiar şi numai a presupune că am putea vreodată să stabilim toate aceste fapte particulare. S-ar putea chiar să fie adevărat că, dacă la un moment dat cineva ar putea cunoaşte suma tuturor faptelor particulare răspîndite în rîndurile milioanelor sau miliardelor de oameni care trăiesc în acelaşi timp, acest cineva ar trebui să fie în stare să ajungă la o mai eficientă ordine a eforturilor productive umane decît cea la care ajunge piaţa. Ştiinţa ne poate ajuta să atingem o mai bună înţelegere teoretică a interconexiunilor. Dar ştiinţa nu ne poate ajuta în mod semnificativ să stabilim toate acele împrejurări spaţiale şi temporale larg dispersate şi rapid fluctuante ce determină ordinea unei mari societăţi complexe.

Iluzia că progresul cunoaşterii teoretice ne pune pretutindeni în situaţia de a reduce interconexiunile complexe la fapte particulare, lesne de stabilit, duce adesea la noi erori ştiinţifice. Ea duce, în special, la acele erori ştiinţifice pe care trebuie să le examinăm acum, deoarece ele conduc la distrugerea unor valori de neînlocuit, cărora le datorăm ordinea socială şi

1. *Cf.* eseul meu despre „Teoria fenomenelor complexe" („The theory of complex phenomena"), in *Studies in Philosophy, Politics and Economics*.

civilizaţia noastră. Asemenea erori sînt în mare măsură cauzate de aroganţa unei pretinse cunoaşteri, pe care de fapt n-o deţine nimeni şi pe care, după toate probabilităţile, nici chiar progresul ştiinţei nu ne-o va aduce.

În ceea ce priveşte sistemul economic modern, înţelegerea principiilor prin care se formează ordinea sa ne arată că ea se bazează pe folosirea unei cunoaşteri (şi a unor abilităţi în dobîndirea informaţiei relevante) pe care, dacă o luăm în întregul ei, n-o posedă nici o persoană, şi care se creează prin aceea că persoanele sînt călăuzite în acţiunile lor de anumite reguli generale. Nu trebuie, desigur, să cedăm convingerii greşite (sau iluziei) că am putea-o înlocui cu un alt fel de ordine, care ar presupune ca toată această cunoaştere să fie concentrată într-un singur creier central, sau într-un grup de creiere al căror număr să fie rezonabil de mic.

Cu toate acestea, faptul că, în ciuda tuturor progreselor cunoaşterii, rezultatele eforturilor noastre rămîn dependente de împrejurări despre care ştim puţin sau nimic, precum şi de forţe ordonatoare pe care nu le putem controla, este tocmai ceea ce mulţi oameni consideră intolerabil. Constructiviştii atribuie această interdependenţă faptului că ne permitem încă să ne lăsăm conduşi de valori care nu sînt justificate de o demonstraţie raţională sau de o precisă dovadă pozitivă.

Ei susţin că nu avem de ce să ne mai încredinţăm soarta unui sistem ale cărui rezultate nu le putem determina dinainte, căci, deşi deschide vaste posibilităţi pentru eforturile persoanelor individuale, el seamănă în anumite privinţe cu un joc de noroc, în măsura în care nici o persoană anume nu poartă responsabilitatea rezultatelor finale. Ipostazierea antropomorfică a unei omeniri personificate, care îşi urmăreşte scopurile conştient alese, duce astfel la pretenţia ca toate valorile apărute ce nu servesc în mod vizibil unui scop aprobat, dar constituie condiţii pentru formarea unei ordini abstracte, să fie eliminate pentru a se oferi persoanelor individuale perspective mai bune în vederea atingerii scopurilor lor diverse şi adesea contradictorii. Erori ştiinţifice de acest fel tind să discrediteze valorile de a căror respectare poate depinde supravieţuirea civilizaţiei noastre.

7

Acest proces, prin care erorile ştiinţifice distrug valori indispensabile, a început să joace un rol important în secolul trecut. El este asociat mai ales unor diverse concepţii filosofice, pe care autorii lor le descriu drept „pozitiviste”, deoarece ei vor să se recunoască drept cunoaştere utilă doar înţelegerea legăturii dintre cauze şi efecte. Chiar numele – *positus* însemnînd „demonstrat” – exprimă preferinţa pentru o ordine creată deliberat, în

defavoarea uneia ce nu a fost proiectată raţional. Fondatorul mişcării pozitiviste, Auguste Comte, a formulat clar această idee centrală atunci cînd a afirmat superioritatea incontestabilă a unei morale demonstrate asupra uneia revelate[1]. Expresia arată clar că singura alternativă pe care o recunoştea el era cea dintre creaţia deliberată realizată de către un spirit omenesc şi creaţia realizată de o inteligenţă supraomenească, precum şi faptul că nici măcar nu lua în considerare posibilitatea unei origini în cadrul procesului evoluţiei selective. Cea mai importantă manifestare ulterioară a acestui constructivism în cursul secolului al XIX-lea a fost utilitarismul, abordarea tuturor normelor printr-un pozitivism epistemologic în general şi printr-un pozitivism legal în particular; şi, în cele din urmă, tot socialismul.

În cazul utilitarismului, acest caracter este evidenţiat clar de forma sa originară, particularistă, care este azi prezentată ca „utilitarism al actelor", deosebit de un „utilitarism al regulilor". Numai acesta este fidel ideii originale că fiecare decizie particulară trebuie să se bazeze pe utilitatea socială sesizată a efectelor sale specifice; în timp ce un utilitarism general sau al regulilor nu poate fi, aşa cum s-a arătat adesea, dezvoltat în mod coerent[2]. Alături de aceste încercări de explicaţie constructivistă, găsim totuşi în pozitivismul filosofic şi o tendinţă de a elimina toate valorile ca lucruri ce nu se referă la fapte (fiind deci metafizice) sau o tendinţă de a le trata ca pure chestiuni emoţionale, prin urmare nejustificabile raţional, sau precum ceva fără sens. Cea mai naivă versiune a acestora este probabil „emotivismul", care a fost popular în ultimii treizeci de ani. Reprezentanţii „emotivismului"[3] credeau că explică ceva folosind teza că acţiunea morală sau imorală, justă sau injustă evocă anumite sentimente morale – de parcă întrebarea de ce o mulţime de acţiuni produc un fel de emoţie, iar o altă mulţime alt fel de emoţii nu ar fi ridicat problema importantă a semnificaţiei pe care această chestiune o are pentru ordonarea vieţii sociale.

Abordarea constructivistă poate fi cel mai limpede văzută în forma originară a pozitivismului legal, aşa cum a fost ea prezentată de Thomas Hobbes şi John Austin, pentru care fiecare lege trebuie să fie deductibilă

1. Auguste Comte, *Système de la politique positive*, Cres, Paris, 1854, vol. I, p. 356: „La supériorité de la morale démontrée sur la morale revelée!".
2. Cu privire la rezultatele discuţiilor mai recente asupra utilitarianismului, vezi David Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford, 1965; D.H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford, 1967; şi accesibila colecţie de eseuri din M.D. Bayles (coord.) *Contemporary Utilitarianism*, Peter Smith, New York, 1968.
3. Vezi scrierile lui Rudolf Carnap şi, mai ales, A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, editat de J. Kourany, 1936.

dintr-un act conştient de legiferare. Acest lucru este, aşa cum ştie orice istoric al dreptului, fals din punctul de vedere al faptelor reale. Dar chiar în forma sa cea mai modernă, pe care o voi examina pe scurt în cele ce urmează, această presupunere falsă este evitată doar prin limitarea actului conştient de creare a legii la actul de acordare a validităţii unor reguli, despre originea conţinutului acestora ea neavînd nimic de spus. Acest lucru transformă întreaga teorie într-o tautologie neinteresantă, ce nu ne spune nimic despre cum pot fi găsite regulile pe care trebuie să le aplice autorităţile judiciare.

Înrădăcinarea socialismului în gîndirea constructivistă este evidentă nu numai în forma sa originară – în care intenţiona, prin socializarea mijloacelor de producţie, de distribuţie şi schimb, să facă posibilă o economie planificată, înlocuind ordinea spontană a pieţei cu o organizare îndreptată spre anumite scopuri specifice[1]. Dar forma modernă de socialism care încearcă să folosească piaţa în slujba a ceea ce se numeşte „dreptate socială", şi în acest scop vrea să ghideze acţiunea oamenilor nu prin reguli de conduită justă pentru persoane, ci prin importanţa recunoscută a rezultatelor la care se ajunge datorită deciziilor unei autorităţi, nu este deloc mai puţin fondată pe ea.

8

În secolul nostru, constructivismul a exercitat în mod special o mare influenţă asupra concepţiilor etice, prin efectele sale din psihiatrie şi psihologie. În timpul pe care-l am la dispoziţie, pot da numai două dintre multele exemple de distrugere a valorilor prin greşelile ştiinţifice care se manifestă în aceste domenii. Cu privire la primul exemplu, pe care îl iau de la un psihiatru, trebuie să spun mai întîi cîteva cuvinte despre autorul pe

1. Recunoaşterea defectelor acestor planuri este acum în mod general şi îndreptăţit atribuită discuţiei declanşate în anii '20 de scrierile lui Ludwig von Mises. Dar nu trebuie să trecem cu vederea cît de multe chestiuni importante au fost şi mai înainte sesizate de unii economişti. Se poate cita, ca exemplu uitat, teza lui Erwin Nasse din articolul „Über die Verhütung der Produktionskrisen durch staatliche Fürsorge", in *Jahrbuch für Gesetzgebung* etc., N.S., 1879, p. 164 : „Eine planmässige Leitung der Produktion *ohne* Freiheit der Bedarfs - und Berufswahl würde nicht geradezu undenkbar, aber mit der Zerstörung alles dessen, was das Leben lebenswert macht, verbunden sein. Eine planmässige Leitung der gesamten wirtschaftlichen Tätigkeit *mit* Freiheit der Bedarfs - und Berufswahl zu vereinigen ist ein Problem, das nur mit der Quadratur des Kreises verglichen werden kann. Denn, so wie man jeden gestattet, die Richtung und Art seiner wirtschaftlichen Tätigkeit und Konsumtion frei zu bestimmen, verliert man die Leitung der Gesamtwirtschaft aus der Hand".

care îl voi cita, pentru a nu fi suspectat că, vrînd să exagerez, am ales o figură nereprezentativă. Reputaţia internaţională a omului de ştiinţă canadian, recent decedat, Brock Chisholm, este ilustrată de faptul că i se încredinţase dezvoltarea Organizaţiei Mondiale a Sănătăţii, că a fost timp de cinci ani primul ei Secretar General şi că a fost în cele din urmă ales preşedinte al Federaţiei Mondiale pentru Sănătate Mentală.

Chiar înainte de a începe această carieră internaţională, Brock Chisholm scria :

> Reinterpretarea şi eventual eradicarea conceptului de bine şi rău care a fost baza oricărei educaţii a copiilor, înlocuirea credinţei în certitudinile celor vîrstnici cu gîndirea raţională şi inteligentă, acestea sînt obiectivele întîrziate ale oricărei psihoterapii eficiente... Sugestia că ar trebui să încetăm a-i învăţa pe copii morala, binele şi răul, protejînd, în loc de aceasta, integritatea lor intelectuală iniţială, va fi desigur întîmpinată cu un reproş de erezie şi iconoclasm, aşa cum a fost întîmpinat şi Galilei cînd a descoperit o altă planetă, şi adevărul evoluţiei, şi interpretarea dată de Hristos zeilor evrei, şi orice încercare de a schimba idei sau obiceiuri vechi. Se pretinde, aşa cum s-a făcut cu privire la toate descoperirile de noi adevăruri, că a renunţa la bine şi rău ar însemna a da naştere la oameni necivilizaţi, la imoralitate, ilegalitate şi haos social. Fapt este însă că cei mai mulţi psihiatri şi psihologi, ca şi mulţi alţi oameni respectabili, au scăpat de aceste cătuşe morale şi pot privi şi gîndi liber... Dacă rasa umană trebuie eliberată de această povară anchilozantă a binelui şi răului, psihiatrii sînt cei ce trebuie să-şi asume răspunderea primă. Aceasta este o provocare ce trebuie înfruntată... Împreună cu celelalte ştiinţe umaniste, este necesar ca psihiatria să hotărască acum care trebuie să fie viitorul imediat al rasei umane. Nimeni altcineva nu poate face acest lucru. Este responsabilitatea primordială a psihiatriei[1].

Se pare că Chisholm n-a observat niciodată că regulile morale nu servesc direct la satisfacerea dorinţelor individuale, ci sînt chemate să ajute la funcţionarea unei ordini ; şi chiar să domolească anumite instincte, pe care omul le-a moştenit din viaţa sa în grupuri mici, viaţă în cadrul căreia şi-a petrecut cea mai mare parte din perioada evoluţiei sale. Se poate foarte

1. George Brock Chisholm, „The re-establishment of peacetime society", The William Alanson White Memorial Lectures, seria a II-a, *Psychiatry*, vol. IX, nr. 3, februarie 1946, pp. 9-11. Vezi şi cele două cărţi ale sale, *Prescription for Survival*, Columbia University Press, New York, 1957, şi *Can People Learn to Learn ?*, Harper&Brothers, New York, 1958, precum şi eseul său, „The issues concerning man's biological future", in *The Great Issues of Conscience in Modern Medicine*, Hanovra, N.H., 1960, unde argumentează (p. 61): „Nici măcar nu avem un departament guvernamental pe care să-l cunosc şi care să se ocupe cu «supravieţuirea rasei umane». Iar dacă e o chestiune în legătură cu care nu avem nici un departament guvernamental, evident că ea nu e prea importantă".

bine ca barbarul din noi să aibă resentimente faţă de aceste constrîngeri. Sînt însă oare psihiatrii realmente competenţi în a ne furniza o nouă morală?

Chisholm îşi exprimă în final speranţa că două sau trei milioane de psihiatri bine pregătiţi, beneficiind de ajutorul unor capacităţi comerciale adecvate, vor reuşi curînd să-i elibereze pe oameni de conceptele „perverse" de bine şi rău. Uneori s-ar părea că ei au avut deja prea mult succes în această direcţie.

Cel de-al doilea exemplu contemporan de distrugere a valorilor din cauza unor erori ştiinţifice provine din domeniul jurisprudenţei. În acest caz, nu este necesar să-l identific pe autorul tezei pe care o voi cita ca aparţinînd aceleiaşi categorii. Ea provine de la o figură de anvergura lui Hans Kelsen, fostul meu profesor de la Universitatea din Viena. El ne asigură că „dreptatea este o idee iraţională", şi continuă:

> Din punctul de vedere al cunoaşterii reale, există numai interese ale fiinţelor umane şi, ca urmare, conflicte de interese. Soluţia acestora poate fi găsită fie în satisfacerea unor interese în dauna altora, fie printr-un compromis între interesele existente. Nu se poate dovedi că una sau alta dintre soluţii este cea justă[1].

Astfel, pentru Kelsen, legea este o construcţie deliberată, ce serveşte anumitor interese particulare cunoscute. Acest lucru ar putea fi într-adevăr necesar, dacă ar fi să creăm mereu întregul ansamblu de reguli de conduită corectă plecînd de la zero. Voi concede în favoarea lui Kelsen chiar şi că nu putem niciodată dovedi efectiv ce este drept. Dar aceasta nu exclude capacitatea noastră de a preciza cînd o regulă este nedreaptă sau că, prin aplicarea insistentă a unor asemenea teste negative ale nedreptăţii, nu se poate ajunge treptat la o apropiere de dreptate.

---

1. Hans Kelsen, *What is Justice ?*, University of California Press, Berkeley, California, 1957, p. 21 ; aproape literal aceeaşi teză apare în *General Theory of Law and State*, Cambridge, Mass., 1949, p. 13. Eliminarea conceptului de dreptate din legislaţie nu a fost, desigur, inovaţia lui Kelsen, ci este ceva comun întregului pozitivism juridic, fiind în special caracteristică teoreticienilor germani ai dreptului de la începutul secolului, despre care Alfred Martin spune cu îndreptăţire în a sa *Mensch und Gesellschaft Heute*, Frankfurt pe Main, 1965, p. 265: „În epoca wilhelminiană, bine cunoscuţi profesori de drept germani au făcut în cele din urmă, după cum relatează Contele Harry Kessler în amintirile sale, un fel de sport din a sublinia cu orice ocazie că justiţia nu are nimic de-a face cu dreptatea. Rezultatul a fost acea învăţătură despre capacitatea juridică hotărîtoare de a «decide», «decizionismul» lui Carl Schmitt, şi al juriştilor oficiali ai dictaturii brune".
O relatare bună a disoluţiei liberalismului german, prin pozitivismul juridic, se poate găsi în John H. Hallowell, *The Decline of Liberalism as an Ideology with Particular Reference to German Politico-Legal Thought*, University of California Press, Berkeley, California, 1943.

Este adevărat că aceasta se aplică numai regulilor pentru conduita corectă individuală, şi nu chestiunilor pe care Kelsen, ca toţi socialiştii, le are în vedere în primul rînd – şi anume, acelor scopuri ale măsurilor deliberate folosite de autorităţi pentru a realiza ceea ce se cheamă „dreptatea socială". Totuşi, nu există nici criterii pozitive, nici criterii negative de ordin obiectiv, pe baza cărora să defineşti sau testezi „dreptatea socială", aceasta fiind una dintre expresiile cele mai lipsite de sens.

Idealul de libertate din secolul al XIX-lea se baza pe convingerea că există asemenea reguli obiective generale de conduită corectă ; iar afirmaţia falsă că dreptatea este totdeauna o chestiune de interese particulare a contribuit mult la formarea convingerii că nu avem nici o altă alegere decît aceea de a lăsa pe cei aflaţi temporar la putere să acorde fiecărei persoane ce cred ei că ar fi drept să-i fie acordat.

9

Voi enunţa acum clar consecinţele ce par să decurgă din ceea ce am spus despre principiile unei critici îndreptăţite a aranjamentelor sociale. După ce am aşezat fundaţia de mai sus, acest lucru poate fi făcut în puţine cuvinte. Trebuie să vă previn însă că acei dintre dumneavoastră care sînt conservatori, şi care pînă acum au jubilat poate, vor fi probabil acum dezamăgiţi. Concluzia adecvată din consideraţiile pe care le-am avansat nu este deloc aceea că putem aproba cu încredere toate valorile vechi şi tradiţionale. Şi nici măcar aceea că ar exista *unele* valori sau principii morale pe care ştiinţa să nu le poată pune uneori sub semnul întrebării. Specialistul în ştiinţe sociale care se străduie să înţeleagă cum funcţionează societatea şi să descopere unde poate fi această funcţionare îmbunătăţită trebuie să revendice dreptul de a examina critic şi chiar de a judeca *fiecare* valoare din societatea noastră. Consecinţa a ceea ce am spus este doar că nu putem pune niciodată sub semnul întrebării *toate* valorile sale. O asemenea îndoială absolută n-ar putea duce decît la distrugerea întregii noastre civilizaţii şi – avînd în vedere dimensiunile pînă la care progresul economic a permis rasei umane să crească – la mizerie extremă şi moarte prin înfometare. Abandonarea completă a tuturor valorilor tradiţionale este, bineînţeles, imposibilă ; ea l-ar face pe om incapabil de orice acţiune. Dacă s-ar renunţa la valorile constituite de om şi promovate de el, în cursul evoluţiei civilizaţiei, aceasta n-ar putea însemna decît revenirea la cele bazate pe instinct, pe care omul le-a dezvoltat în sutele de mii de ani de viaţă tribală, şi care sînt acum probabil în mare măsură înnăscute. Aceste valori bazate pe instinct sînt adesea ireconciliabile cu principiile de bază ale unei societăţi deschise – şi anume, cu aplicarea aceloraşi reguli de

conduită corectă în relaţiile noastre cu alţi oameni – pe care le profesează şi tinerii noştri revoluţionari. Posibilitatea unei societăţi atît de mari se bazează cu siguranţă nu pe instincte, ci pe guvernarea unor reguli dobîndite. Aceasta este disciplina raţiunii[1]. Ea subjugă impulsurile instinctive şi se bazează pe reguli de comportare care îşi au originea într-un proces interpersonal inteligent. Ca rezultat al acestui proces, toate seturile separate de valori individuale se adaptează treptat reciproc.

Procesul de evoluţie a unui sistem de valori care se transmite cultural trebuie să se bazeze pe o critică a valorilor individuale în lumina coerenţei sau a compatibilităţii lor cu toate valorile societăţii care, în acest scop, trebuie luate ca date sau neîndoielnice. Singurul standard pe baza căruia putem judeca anumite valori ale societăţii noastre este întregul corp de alte valori ale aceleiaşi societăţi. Mai precis, ordinea acţiunilor, ce există în fapt, dar e totdeauna imperfectă, rezultată din respectarea acestor valori, ne furnizează piatra de încercare a aprecierii. Întrucît sistemele morale şi de valori care predomină nu oferă întotdeauna răspunsuri neambigue la întrebările ce apar, ci se dovedesc adesea a conţine contradicţii interne, sîntem siliţi să dezvoltăm şi rafinăm permanent aceste sisteme morale. Vom fi obligaţi uneori să sacrificăm o valoare morală, dar totdeauna numai în favoarea altor valori morale, pe care le considerăm superioare. Nu putem scăpa de această alegere, deoarece ea face parte dintr-un proces indispensabil. În cursul acestuia, vom face, cu siguranţă, multe greşeli. Uneori grupuri întregi şi poate chiar naţiuni întregi vor intra în declin, din cauză că şi-au ales greşit valorile. Raţiunea trebuie să se afirme în acest proces de ajustare reciprocă a valorilor date, şi ea trebuie să-şi îndeplinească funcţia cea mai importantă, dar şi foarte nepopulară – anume aceea de a indica toate contradicţiile interne ale gîndirii şi sensibilităţii noastre.

Imaginea omului ca fiinţă capabilă, datorită raţiunii sale, de a se ridica deasupra valorilor propriei sale civilizaţii, pentru a o judeca pe aceasta din afară, sau dintr-un punct de vedere superior, este o iluzie. Trebuie pur şi simplu să înţelegem că raţiunea însăşi este o parte a civilizaţiei. Tot ceea ce putem face este să confruntăm o componentă cu alte componente. Chiar şi acest proces duce la o mişcare neîncetată care, în cursul foarte îndelungat al timpului, poate conduce la schimbarea întregului. Dar o bruscă reconstrucţie completă a întregului nu este posibilă în nici o etapă a procesului, căci

1. Termenul „raţiune" este folosit aici în sensul explicat de John Locke în *Essays on the Law of Nature*, W. von Leyden, Oxford, 1954, p. 111 : „Cu toate acestea, prin raţiune nu cred că se înţelege aici facultatea intelectuală ce alcătuieşte şiruri de gînduri şi deduce dovezi, ci anumite principii bine definite de acţiune, din care izvorăsc toate virtuţile şi tot ce este necesar modelării adecvate a moralei".

trebuie să folosim totdeauna materialul care este disponibil şi care este el însuşi produsul global al unui proces de evoluţie.

Sper că a devenit îndeajuns de clar faptul că nu progresul ştiinţei este cel ce ameninţă civilizaţia noastră, cum poate părea uneori, ci eroarea ştiinţifică, bazată de obicei pe o prezumţie de cunoaştere pe care în realitate nu o deţinem. Aceasta conferă ştiinţei răspunderea de a transforma în ceva bun răul produs de unii reprezentanţi ai săi. Dezvoltarea cunoaşterii aduce cu ea intuiţia că putem acum aspira la scopuri pe care actuala stare a ştiinţei le-a făcut accesibile, dar numai datorită dominaţiei unor valori pe care nu le-am creat noi şi a căror semnificaţie o înţelegem numai în mod cu totul imperfect. Cîtă vreme nu putem cădea de acord asupra unor chestiuni cruciale, precum: „dacă este posibilă o ordine competiţională de piaţă în condiţiile în care nu se recunoaşte o multiplă proprietate privată asupra instrumentelor de producţie", este limpede că înţelegem imperfect principiile fundamentale pe care se bazează ordinea existentă.

Dacă oamenii de ştiinţă sînt în atît de mică măsură conştienţi de răspunderea pe care şi-au atras-o asupra lor prin faptul că nu au înţeles rolul valorilor pentru menţinerea ordinii sociale, aceasta se datorează în mare măsură ideii că ştiinţa ca atare nu are nimic de spus cu privire la valabilitatea valorilor. Teza *adevărată* că nu putem trage nici un fel de concluzii privind valabilitatea valorilor plecînd doar de la înţelegerea legăturilor cauzale dintre fapte a fost transformată în credinţa greşită că ştiinţa nu are nimic de-a face cu valorile.

Această atitudine ar trebui să se modifice imediat ce analiza ştiinţifică arată că actuala ordine factuală din societate există doar pentru că oamenii acceptă anumite valori. Referitor la un asemenea sistem social, nu putem nici măcar enunţa ceva despre efectele unor evenimente particulare, fără a presupune că anumite norme sînt în general respectate[1]. Plecînd de la

1. Vezi în acest sens argumentul lui H.A.L. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 188: „Preocupările noastre vizează aranjamentele sociale pentru continuarea existenţei, nu cele proprii unui club de sinucigaşi. Vrem să ştim dacă printre aceste aranjamente sociale există unele evaluate în mod edificator drept legi naturale posibile a fi descoperite de raţiune şi ce raport au ele cu legile omeneşti şi moralitatea. Pentru a ridica această întrebare sau alta despre *cum* trebuie să trăiască oamenii împreună, e necesar să presupunem că scopul lor este, în general, acela de a trăi. Din acest punct de vedere, argumentul este simplu. Reflecţia asupra unor generalizări foarte evidente - a unor truisme, într-adevăr - referitoare la natura umană şi lumea în care trăiesc oamenii arată că, atîta vreme cît acestea există, anumite reguli trebuie să fie în vigoare în orice mod de organizare socială, dacă este ca aceasta să fie viabilă". Consideraţii similare, făcute de un antropolog, pot fi găsite în S.F. Nadel, *Anthropology and Modern Life*, Canberra, 1953, pp. 16-22.

asemenea premise care cuprind anumite valori, este perfect posibil să deduci concluzii despre compatibilitatea sau incompatibilitatea diverselor valori presupuse într-un argument. Este prin urmare incorect dacă, din postulatul că ştiinţa trebuie să fie eliberată de orice valori, se trage concluzia că într-un sistem dat nu se poate decide raţional cu privire la chestiunile de valoare. Atunci cînd avem de-a face cu un proces de ordonare a societăţii aflat în desfăşurare, în care cele mai multe dintre valorile dominante nu sînt puse în discuţie, va exista adesea un singur răspuns sigur la întrebări specifice, care să fie şi compatibil cu restul sistemului[1].

Ne confruntăm adesea cu acel curios spectacol în care tocmai savanţii care accentuează în mod deosebit caracterul *wertfrei* (liber de orice valori) al ştiinţei folosesc acea ştiinţă pentru a discredita valorile dominante, ca expresii ale unor emoţii iraţionale sau ale unor interese materiale particulare. Asemenea savanţi dau adesea impresia că singura judecată de valoare respectabilă din punct de vedere ştiinţific este aceea că valorile noastre n-au nici o valoare. Această atitudine este deci rezultatul unei înţelegeri defectuoase a legăturii dintre valorile acceptate şi ordinea factuală dominantă[2]. Tot ceea ce putem face – şi trebuie să facem – este să verificăm

---

1. În această privinţă, poziţia mea a devenit foarte asemănătoare celei pe care a descris-o foarte bine Luigi Einaudi, în introducerea sa la o carte de C. Bresciani--Turroni, şi pe care o cunosc doar în traducerea germană *Einführung in die Wirtschaftspolitik*, Berna, 1948, p. 13. El descrie acolo felul cum crezuse că economistul trebuie să accepte fără murmur scopurile urmărite de legislator şi cum a devenit treptat tot mai neîncrezător în aceasta, precum şi că s-ar putea ca într-o bună zi să ajungă la concluzia că economistul trebuie să combine sarcina sa de critic al mijloacelor folosite, cu una similară de critic al scopurilor, aceasta putîndu-se dovedi o parte a ştiinţei la fel de legitimă ca şi investigarea mijloacelor, sarcină la care se rezumă ştiinţa azi. El adaugă că studiul corespondenţei dintre mijloace şi scopuri, precum şi cel al coerenţei logice a scopurilor propuse, poate fi mult mai dificil şi, cu siguranţă, de valoare morală egală, faţă de toate consideraţiile privind acceptabilitatea şi evaluarea scopurilor separate.
2. O bună ilustrare a ceea ce s-a spus în text este oferită, se pare, de prelegerile lui Gunnar Myrdal cu privire la *Obiectivitate în cercetarea din ştiinţele sociale (Objectivity in Social Research)*, din care *The Times Literary Supplement*, 19 februarie 1970, citează o definiţie a „obiectivităţii ştiinţifice" ca fiind cea care îl eliberează pe student de „(1) puternica moştenire a scrierilor mai timpurii din domeniul său de cercetare, care conţine de obicei idei normative şi teleologice moştenite de la generaţiile trecute şi bazate pe filosofiile morale de tip metafizic ale legii naturale şi pe utilitarianismul din care s-au ramificat toate teoriile noastre economice şi sociale; (2) influenţa întregului mediu cultural, social, economic şi politic al societăţii în care trăieşte, lucrează şi îşi cîştigă existenţa şi poziţia; (3) influenţa ce provine de la propria personalitate, aşa cum este ea modelată nu numai de tradiţii şi de mediu, ci şi de istoria sa individuală, de alcătuirea şi înclinaţiile sale".

fiecare valoare în legătură cu care se ridică dubii prin raportare la celelalte valori, pe care putem presupune că ascultătorii sau cititorii noştri le împărtăşesc cu noi. Actualmente, postulatul că ar trebui să evităm toate judecăţile de valoare mi se pare adesea a fi devenit o simplă scuză a celor timizi, care nu vor să ofenseze pe nimeni şi, ca atare, îşi ascund preferinţele. Chiar mai frecvent, este o încercare de a ascunde faţă de ei înşişi înţelegerea raţională a alegerilor pe care trebuie să le facem între posibilităţile ce ne rămîn deschise, alegeri ce ne forţează să sacrificăm unele dintre scopurile pe care am dori să le atingem.

Una dintre cele mai nobile sarcini ale ştiinţelor sociale este, cred, aceea de a evidenţia clar conflictele de valori.

Se poate aşadar demonstra că înseşi fundamentele ordinii factuale, a căror existenţă este presupusă de toate străduinţele noastre individuale, depind de acceptarea unor valori ce nu apar ca fiind urmărite conştient de persoane sau grupuri.

Traducere de Adrian-Paul Iliescu

COMENTARII ŞI EVALUĂRI

JOHN GRAY

HAYEK ŞI DISOLUŢIA LIBERALISMULUI CLASIC

Ce valoare prezintă gîndirea lui F.A. Hayek în epoca post-socialistă? Conţine ea oare – aşa cum intenţiona desigur Hayek – o reformulare a liberalismului clasic care să fie adecvată provocărilor politice şi intelectuale ale sfîrşitului de secol XX şi ale perioadei ce urmează? Sau gîndirea sa politică este anulată de eşecul său, acela de a percepe modurile în care pieţele libere subminează societăţile tradiţionale, inclusiv societatea burgheză, ale cărei tradiţii erau acceptate de liberalii clasici? Deschide oare încercarea lui Hayek de a fonda apărarea instituţiilor liberale pe argumente epistemice, şi nu pe unele normative, un drum nou pentru filosofia politică liberală? Sau ea este doar o fundătură?

Hayek va rămîne în amintire ca un critic al socialismului, şi nu ca un filosof al liberalismului. În 1984, cînd s-a publicat prima ediţie a volumului meu *Hayek on Liberty* (Basil Blackwell), planificarea centralizată părea bine încetăţenită într-o mare parte a lumii. Chiar fiind ineficientă şi coruptă, implicată în vastele dezastre ecologice şi permanent reînnoită doar pe calea unei uriaşe reprimări a libertăţii individuale, ea părea totuşi de neclintit. Ba chiar avea apărătorii ei, mai ales printre intelectualii din statele capitaliste, care argumentau că, în ciuda defectelor sale, planificarea centralizată oferea siguranţă pentru majoritatea celor supuşi ei. Indiferent ce merite avea acest argument – şi nu erau puţine – el a devenit astăzi irelevant. Planificarea centralizată socialistă a încetat să mai existe şi, cel puţin în intervalul de timp semnificativ pentru noi, ea nu va mai reveni. Economiile planificate sînt, sau aspiră să fie, economii închise; iar în epoca globalizării, autarhia economică nu mai poate fi menţinută mult timp în nici o economie. Drept consecinţă, a încetat să existe orice rivalitate între sistemele economice care au dominat mare parte din istoria politică a secolului XX.

Hayek a înţeles, mai bine decît orice alt gînditor al secolului XX, cum incapacitatea planificării centralizate de a egala productivitatea capitalistă condamnă socialismul la irelevanţă. Dar el n-a reuşit deloc să înţeleagă cum pieţele necontrolate pot slăbi coeziunea socială. Gîndirea sa este

slăbită în mod fatal de această încercare de a apăra o concepţie despre libertate ca supunere tradiţional stabilită faţă de forţele pieţei, concepţie ce neglijează multiplele căi pe care pieţele libere modifică şi subminează tradiţiile.

În această chestiune, Hayek este izbitor mai puţin perspicace decît marele său contemporan austriac, Joseph Schumpeter. În importanta sa lucrare *Capitalism, Socialism and Democracy*[1], Schumpeter prevedea speculativ că spiritul utilitarist cerut şi promovat de capitalism va coroda în timp practicile esenţiale ale civilizaţiei burgheze. El sugera că practica economiilor pe termen lung depindea de un anumit grad de stabilitate maritală şi familială pe care obiceiurile psihologice încurajate de economiile capitaliste avansate îl făceau imposibil de menţinut. Schumpeter avansa aici, într-o formă canonică, argumentul că organizarea capitalistă tipică modernităţii tîrzii exprimă şi agravează contradicţiile culturale ce fac piaţa liberă neviabilă politic. În contrast cu Schumpeter, Hayek celebra puterile de „distrugere creatoare" ale capitalismului, fără a sesiza vreodată că ordinea socială burgheză de tip tradiţional pe care voia s-o păstreze făcea parte dintre reziduurile culturale ale trecutului, reziduuri pe care economia liberă de piaţă din epoca tîrzie le condamnă la uitare.

Dacă tentativa lui Hayek de a revigora varianta gîndirii liberale din secolul al XIX-lea este anulată de această contradicţie, aşa cum susţin eu, sîntem constrînşi să căutăm la alte curente de gîndire liberală intuiţii şi indicaţii călăuzitoare privind felul cum trebuie înţeleasă libertatea personală în societăţile post-tradiţionale. Deşi nu ajunge la acea justificare universală a culturii liberale pe care o spera Mill însuşi, gîndirea lui J. S. Mill este mai relevantă pentru dilemele societăţilor moderne tîrzii decît orice poate fi găsit în scrierile lui Hayek, care este, indiscutabil, cel mai redutabil critic al său din secolul XX. Dacă liberalismul, ca filosofie politică, are viitor, acesta se află în tradiţia intelectuală ce merge de la J.S. Mill la Isaiah Berlin, şi nu în liberalismul clasic – cel al lui Adam Smith sau al lordului Acton –, pe care Hayek a încercat să-l revitalizeze.

Un motiv pentru care liberalismul clasic al lui Hayek a devenit anacronic este transformarea criticii planificării centralizate care stă la baza sa în ceva redundant, ca urmare a dispariţiei socialismului. Conflictul din secolul XX între planificarea centralizată socialistă şi capitalism nu a fost rezolvat, cu siguranţă, prin vreo contribuţie a teoriei economice, nici măcar prin cea a lui Hayek. Chestiunea s-a decis pe tărîmul istoriei. Economiile planificate

1. Vezi ediţia a IV-a a lucrării, Allen & Unwin, Londra, 1952.

nu au fost doar mai puţin eficiente decît cele de piaţă în mobilizarea resurselor existente la un moment dat pentru utilizare productivă. Ele au avut şi mult mai puţin succes în generarea de noi tehnologii, ceea ce era crucial. Cu excepţia cîtorva domenii, cum ar fi cel al dezvoltării armamentului, economiile planificate din blocul sovietic erau înapoiate tehnologic. Ele nu puteau concura cu cele de piaţă, în care inovarea tehnică era permanentă.

În cele din urmă, în anii '80, nici chiar mobilizarea masivă a resurselor sovietice în favoarea complexului militar-industrial nu l-a putut face pe acesta să ţină pasul cu dezvoltările din sfera tehnologiei calculatoarelor, dezvoltări ce deveneau tot mai importante în purtarea unui război. Economia sovietică nu a reuşit niciodată să elimine complet urmele originilor sale aflate în comunismul tipic vremii de război; dar ea s-a dovedit incapabilă de virtuozitatea tehnologică de care depinde acum decisiv succesul într-un război. Atunci cînd a pierdut cursa cu Statele Unite în sfera tehnologiei calculatoarelor, statul sovietic a făcut primii paşi spre destrămare.

Politica lui Mihail Gorbaciov de *glasnost* şi *perestroika* nu a făcut decît să grăbească colapsul sovietic, prin consecinţele sale neintenţionate de stimulare a tendinţelor separatiste în rîndul naţionalităţilor sovietice şi de demoralizare a nomenclaturii. Caz poate unic, imperiul sovietic s-a prăbuşit fără manifestări semnificative de violenţă din partea conducătorilor sau a celor conduşi. Căderea sa a fost urmată de ambiţioasele reforme orientate spre piaţă din China. La sfîrşitul anului 1997, ultimele bastioane ale economiei planificate din China, întreprinderile de stat, erau prevăzute pentru planificare. Economia socialistă supravieţuieşte doar în Cuba şi Coreea de Nord, şi nici acolo pentru mult timp.

Sistemul sovietic s-a prăbuşit din motive politice, într-o anumită măsură accidentale. Totuşi, dispariţia majorităţii economiilor planificate ale lumii în mai puţin de un deceniu reprezintă o confirmare spectaculoasă a principalei contribuţii a lui F.A. Hayek la gîndirea politică şi socială. Hayek susţinuse totdeauna că succesul planificării economice centralizate este o imposibilitate epistemologică. El ar fi presupus ca instituţiile planificatoare să adune la un loc informaţii ce erau, prin natura lor, dispersate şi locale.

Nimeni nu poate cunoaşte cum sînt distribuite resursele, preferinţele şi oportunităţile într-o economie, parţial pentru că ele sînt inimaginabil de complicate şi permanent în schimbare. S-ar putea eventual cartografia aceste relaţii permanent schimbătoare în acele structuri generale preferate de teoreticienii macroeconomiei; dar legăturile microeconomice de care depinde coordonarea activităţilor economice nu pot fi cunoscute cu precizie

sau în detaliu de nici o autoritate planificatoare. Principala funcţie a instituţiilor de piaţă este, în fapt, aceea de a face ca această cunoaştere să nu mai fie necesară.

Imposibilitatea centralizării cunoaşterii necesare planificării economice are o singură origine fundamentală : o mare parte a acestei cunoaşteri este cunoaştere tacită, locală, fiind încorporată în abilităţi practice ale căror conţinuturi sînt adesea inarticulabile. Obstacolul ce stă în faţa centralizării unei asemenea cunoaşteri practice - genul de cunoaştere implicată în activităţi antreprenoriale de succes sau în cercetarea ştiinţifică, spre exemplu - este de netrecut. Dacă se face încercarea de a o colecta în instituţii planificatoare centrale, cea mai mare parte a ei se va risipi în mod inevitabil. Peste tot unde s-a încercat serios planificarea centralizată, rezultatul a fost risipa şi ineficienţa pe scară largă. Colapsul economic a fost evitat doar pe baza informaţiei transmise prin piaţa neagră şi pieţele internaţionale.

Demonstraţia lui Hayek privind imposibilitatea epistemică a unei planificări economice de succes a fost ignorată de mai multe generaţii de economişti aparţinînd curentului dominant ; dar ea este singura explicaţie adîncă avansată vreodată asupra eşecurilor sistemice universale ale economiilor socialiste. Forţa sa nu depinde de supoziţii privind motivele sau stimulentele umane, ori tradiţiile culturale ale popoarelor cărora li s-a impus planificarea socialistă şi absenţa instituţiilor democratice. Argumentul lui Hayek este unul care apelează doar la limitele universale ale cunoaşterii umane. El rămîne o contribuţie de semnificaţie durabilă la gîndirea socială şi justifică argumentul principal în favoarea lui Hayek făcut în prima ediţie a cărţii mele, *Hayek on Liberty*.

Acest argument nu este însă unul care să susţină vreuna dintre tezele mai ample ale filosofiei politice a lui Hayek. El nu oferă o fundaţie pentru liberalism, nici nu justifică enormele pretenţii ale lui Hayek privind atu-urile pieţei libere. Are un conţinut normativ redus (dacă are unul) şi nu cuprinde nimic care să ne ajute să alegem între diversele regimuri, liberale sau non liberale, existente în lume ca urmare a socialismului. El funcţionează doar ca teoremă de imposibilitate împotriva celor mai pline de *hybris* forme ale planificării economice. Demonstrează doar că un puternic proiect al secolului XX - proiectul marxist de înlocuire a proceselor de piaţă cu planificarea centralizată - este imposibil de realizat. Dar nu ne spune prea multe în plus.

Argumentul epistemologic împotriva planificării centralizate nu conţine nimic de natură să ne ajute să alegem între diferite moduri de organizare a economiilor de piaţă. Are prea puţine resurse pentru a-l putea ajuta pe reformatorul ce caută să asigure o mai bună funcţionare a capitalismului în

ce priveşte satisfacerea nevoilor umane. El nu poate călăuzi economiile în tranziţie care trebuie să construiască instituţii de piaţă eficiente pe ruinele planificării centralizate. Pe scurt, el nu are aproape nimic de spus în perioada post-socialistă, în care rivalitatea dintre planificarea centralizată şi instituţiile de piaţă a fost înlocuită de competiţia dintre diferitele tipuri de capitalism.

Aceste limite drastice al gîndirii lui Hayek provin parţial din defectele înţelegerii pe care o avea el asupra capitalismului. Hayek îşi reprezenta apariţia capitalismului ca pe o evoluţie naturală ce nu depindea în nici un punct al său de puterea coercitivă a statului. Dar, aşa cum arăta Karl Polanyi în capodopera sa, încă insuficient studiată, *The Great Transformation*,[1] pieţele libere nu sînt evoluţii spontane : ele sînt artefacte ale puterii de stat. Piaţa liberă din Anglia secolului al XIX-lea era o creaţie a absolutismului parlamentar. Ea a fost construită prin *fiat* de un stat puternic. Nu era deloc produsul a miliarde de schimbări neplanificate treptate, ci al unei politici de stat hotărîte.

Prin intermediul *Îngrădirilor*, s-au creat şi abolit drepturi de proprietate, iar cutumele în care fusese înrădăcinat anterior schimbul de piaţă au fost anulate. Epoca victoriană de mijloc poate să fi fost excepţional de favorabilă construcţiei unei pieţe libere, deoarece exista în Anglia şi o tradiţie de suveranitate nelimitată a parlamentului, şi o lungă istorie a capitalismului agrar, pe care liberalii ce se ocupau de economie au putut să se bazeze. Dar, în ciuda acestui mediu favorabil, piaţa liberă engleză nu a supravieţuit mult timp în forma sa cea mai lipsită de restricţii. La începutul Primului Război Mondial, ea era deja o piaţă reglementată. O mulţime de intervenţii legislative necoordonate, apărute nu ca părţi ale unui mare proiect, ci ca răspuns la probleme particulare precum securitatea din fabrici, au făcut ca acţiunea pieţei să nu mai fie atît de ostilă faţă de nevoile sociale. Construită prin politici de stat deliberate, piaţa liberă doar a dispărut spontan[2].

Interpretarea greşită dată de Hayek felului în care a apărut piaţa liberă în Anglia epocii victoriene de mijloc ilustrează un eşec mai amplu de a înţelege felul cum diverse sisteme legale întreţin relaţii diferite cu statul. În concepţia lui Hayek, practicile singulare ale dreptului cutumiar englez sînt utilizate ca paradigme universale ale dreptului. Mai ales în gîndirea sa tîrzie, Hayek vedea dreptul ca pe un sistem evolutiv, ca un sistem de convenţii ce creşte prin dezvoltări istorice.

1. Vezi lucrarea apărută în 1957 la Beacon Press.
2. Discut construcţia şi dispariţia pieţei libere din epoca victoriană de mijloc în cartea mea *False Dawn*, Granta Books, Londra, 1998, cap. 1.

Acest model nu se potriveşte cu mai multe sisteme legale, inclusiv cu unele care au bune acreditive liberale. În Scoţia, dreptul romano-olandez nu a evoluat prin gradaţii imperceptibile din cutumele clanurilor ; el a fost impus Scoţiei în secolul al XVIII-lea conform sfaturilor vicontelui de Stair. În Turcia – poate cel mai durabil şi mai reuşit regim modernizator din lumea de azi – sistemul legal a fost creaţia unui singur om, Kemal Attaturk. Codul legal individualist subiacent unei societăţi liberale de tip occidental din această ţară nu este produsul unei evoluţii milenare, ci al unui stil de conducere îndrăzneţ şi rapid, aplicat în condiţii favorabile.

Interpretarea greşită a dreptului de către Hayek este un exemplu al acelei greşeli tipice tradiţiei Whig care străbate întreaga sa filosofie politică. În gîndirea politică a lui Edmund Burke, ale cărui scrieri şi discursuri conţin enunţarea canonică a acestei erori tipice tradiţiei Whig, se ia ca de la sine înţeles faptul că supravieţuirea unei practici de-a lungul a mai multe generaţii este dovada utilităţii sale (în ce priveşte persistenţa). Conform lui Burke, tradiţiile care durează mai multe generaţii conţin o înţelepciune inaccesibilă simplei exercitări a raţiunii din partea membrilor unei singure generaţii. La Burke, garanţia finală că tradiţia nu e doar o acumulare de erori este ordinea providenţială, guvernată de divinitate, din istorie.

La Hayek, această interpretare în tradiţie Whig a istoriei a fost secularizată într-un idiom pseudo-darwinist. Hayek susţine că patrimoniul de tradiţii pe care îl moşteneşte o societate este un preţios depozit de cunoaştere, deoarece el constă în practici ce au supravieţuit unei selecţii naturale. El postulează o competiţie permanentă între tradiţii, cutume şi convingeri, astfel că cele ce supravieţuiesc sînt cele care au utilitatea maximă. Hayek argumentează, într-adevăr, că istoria religiilor trebuie înţeleasă în termenii unei selecţii naturale a convingerilor şi moravurilor.

Dificultăţile unei asemenea secularizări darwiniste a providenţialismului burkean sînt nenumărate. Nu există, în sfera schimbării sociale, nici un mecanism înrudit cu selecţia naturală a accidentelor genetice din biologia evoluţionistă, şi nici nu există vreun criteriu comparabil de adaptare sau utilitate. Numeroasele referiri ale lui Hayek la competiţie şi selecţie între practicile sociale sună ca şi cum el ar avea o teorie a evoluţiei culturale, cînd, de fapt, el nu are decît o metaforă scientistă. Faptul că se bizuie pe o noţiune de selecţie de grup, care este teoretic vidă, îl face să ignore contingenţele istorice de care depind efectiv dezvoltarea şi decăderea sistemelor politice şi economice precum şi a religiilor. De asemenea, aceasta îi permite să mascheze profundele tensiuni din gîndirea sa.

Sub un anumit aspect, sistemul de idei hayekian este o apărare scientistă a tradiţiei împotriva reformelor raţionale. Dacă zestrea de practici moştenită

de o societate încorporează o cunoaştere inaccesibilă unei singure generaţii, oricare ar fi aceasta, raportarea potrivită faţă de această tradiţie ar fi una de respect, şi nu una critică. Tradiţiile ar trebui lăsate neatinse. Cu excepţia unor elemente marginale, noi nu ar trebui să încercăm să reformăm tradiţiile pentru ca ele să satisfacă mai bine nevoile noastre, căci noi nu putem cunoaşte funcţiile reale pe care le îndeplinesc ele în societate.

Dar această atitudine de respect burkean faţă de trecut intră în conflict cu cealaltă latură a gîndirii lui Hayek, în care el apare ca un teoretician al progresului. Ce este de făcut dacă tradiţiile unei societăţi sînt ostile apariţiei pieţei libere? Dacă ele sînt tradiţiile unei societăţi socialiste? Aici Hayek redevine un liberal de tip convenţional-iluminist. Teoria sa asupra funcţiilor epistemice ale pieţei demonstrează că o economie planificată nu poate funcţiona. Teoria sa economică spune că pieţele libere au productivitate maximă. Pe baza acestor teorii, Hayek solicită dezafectarea cuprinzătoare a planificării centralizate şi, mai general, abandonarea intervenţiei guvernamentale în economie.

Dintr-un punct de vedere burkean consecvent, liberalismul economic de acest tip radical nu este decît un *hybris* raţionalist. A mătura pur şi simplu toate restricţiile puse pieţei libere, restricţii în vigoare de multe generaţii, trebuie să fie ceva exagerat de riscant, deoarece noi nu putem şti ce funcţii vitale joacă ele. Se poate foarte bine să fie adevărat că pieţele dereglementate sînt cele mai bune instrumente pentru crearea de bogăţie; dar restricţiile aplicate libertăţii pieţelor pot fi totuşi esenţiale pentru coeziunea socială. Oarecum curios, această ultimă posibilitate nu este niciodată luată în seamă de Hayek[1].

Contradicţia cea mai adîncă din sistemul de idei hayekian este cea dintre un ataşament conservator pentru forme sociale moştenite şi un ataşament liberal faţă de progresul infinit. Distanţarea lui Hayek faţă de tot ceea ce se asemăna cu conservatorismul tradiţional apare cel mai clar cînd el recomandă progresul, deşi recunoaşte că „progresul este mişcare de dragul mişcării"[2].

Această mărturisire candid nihilistă este importantă din mai multe motive. În primul rînd, ea sugerează că la Hayek lipseşte orice teorie etică bine dezvoltată. În voluminoasele scrieri de filosofie socială ale lui Hayek nu se găseşte nicăieri un punct de vedere despre ce face ca o societate să fie

1. Am examinat impactul pieţelor dereglementate asupra coeziunii sociale în Anglia contemporană în contribuţia mea la volumul John Gray şi David Willetts (coord.), *Is Conservatism Dead?*, Profile Books, Londra, 1997, pp. 13-29.
2. În *Constituţia libertăţii*, Chicago University Press, 1960, p. 41. [Trad. rom. Institutul European, Iaşi, 1998, p. 65., n. ed.]

bună sau, mai general, despre împlinirea umană. Ceea ce se poate găsi, în schimb, este un amestec de kantianism cu etică evoluţionistă şi utilitarism indirect.

În plus, există o mare lacună în gîndirea lui Hayek în ceea ce priveşte efectele capitalismului de piaţă asupra stabilităţii societăţii şi a integrităţii formelor de viaţă. Această lipsă de consideraţie în ceea ce priveşte modurile în care capitalismul de piaţă poate fi distructiv din punct de vedere social nu este o simplă scăpare. Ea dovedeşte că Hayek, ca şi Marx, apreciază în cele din urmă capitalismul drept motor al progresului istoric, înţeles în termenii creşterii productivităţii şi ai controlului asupra naturii, mai mult decît drept un mijloc de a satisface nevoi omeneşti.

Ca şi Marx, Hayek vede capitalismul ca pe un sistem economic emancipator – unul care eliberează omenirea de penuria naturală şi, prin aceasta, de povara opresivă a istoriei. Ca şi Marx, el nu are nici o simpatie pentru grupurile sociale şi popoarele care au devenit victimele progresului asigurat de capitalism. Într-adevăr, ca şi Marx, Hayek recunoaşte că un capitalism de piaţă este intrinsec ostil oricărei ordini sociale bine stabilite, căci, în comparaţie cu capitalismul, aşa cum observa Marx, „toate modurile anterioare de producţie erau esenţialmente conservatoare”[1].

Noutatea revoluţionară a capitalismului ca sistem economic creează dificultăţi justificării epistemice date de Hayek instituţiilor pieţei dereglementate. Un efect al „distrugerii creatoare” produse de forţele necontrolate ale pieţei este continua deresponsabilizare a unei părţi a populaţiei. Într-un mediu economic în care inovaţia a fost instituţionalizată, cunoaşterea tacită se transformă repede într-o eroare. Semnificaţiile tacite păstrate în cadrul tradiţiilor sînt călăuze proaste în situaţia în care întregi industrii, ocupaţii şi forme de viaţă dispar mereu, ca rezultat al acţiunii pieţelor globale. Pieţele libere favorizate de Hayek pentru contribuţia lor la progresul economic ajung la acest rezultat tocmai pentru că nu le pasă de tradiţiile pe care el le respectă drept depozite ale înţelepciunii generaţiilor.

Cînd Hayek scrie despre pieţe ca mijloace pentru păstrarea şi transmiterea cunoaşterii tacite, el le vede ca instituţii culturale complexe, înrădăcinate în obiceiuri şi tradiţii. Nu sesizează însă că acest fel de a vedea nu se poate combina cu pretenţiile universale pe care cei cu vederi liberale (asupra economiei) – inclusiv el însuşi, în alte părţi ale operei sale – le au în ceea ce priveşte pieţele libere. Dacă pieţele sînt instituţii sociale complexe, adînc înrădăcinate, ele vor varia o dată cu culturile în care acţionează. Vor exista multe tipuri de economii de piaţă şi multe genuri de capitalism.

1. În *Capitalul*, vol. 1, Penguin, Londra, p. 486.

Iar dacă este aşa, pieţele libere anglo-americane nu ilustrează un tip ideal de libertate a pieţei, pe care toate celelalte ar trebui să-l aproximeze, ci doar o varietate de capitalism. Economia socială de piaţă germană, capitalismul chinezesc bazat pe relaţii de familie, capitalismul japonez bazat pe „legături" – toate acestea şi alte genuri de capitalism exprimă tradiţii culturale distincte ale societăţilor în care s-au maturizat. Problema este, pentru fiecare ţară, cum să-şi reformeze genul existent de capitalism, pentru ca el să fie consonant cu valorile sale culturale subiacente şi să îndeplinească nevoile sale de lungă durată.

Dacă gîndim în aceşti termeni, pieţele vor fi văzute nu ca încarnări ale libertăţii umane, ci ca instituţii sociale failibile. Ele vor fi supuse reformării în măsura în care acţiunea lor nu reuşeşte să urmeze semnificaţiile etice tacite ale societăţilor pe care le deservesc. Iată o linie constructivă de gîndire, pe care Hayek n-o explorează niciodată. Lacuna poate fi parţial explicată prin ambivalenţa nerezolvată a lui Hayek în ceea ce priveşte raţionalismul iluminist.

Atunci cînd Hayek scrie în calitate de raţionalist iluminist, el vede pieţele libere ca mijloace de maximizare a productivităţii. Efectele lor asupra coeziunii sociale sînt lăsate la o parte. Numai neglijarea sistematică a consecinţelor sociale produse de pieţele dezrădăcinate îi permite lui Hayek să-şi imagineze că regimul economic al pieţei libere pe care îl apără poate fi combinat cu un sistem social în care instituţiile tradiţionale au o autoritate indiscutabilă. Dovezile că imperativele pieţei dereglementate intră în conflict cu nevoile de coeziune socială nu sînt examinate. Nu este examinat nici faptul că distrugerea formelor tradiţionale de familie este foarte accentuată mai ales în ţări care, precum Statele Unite, au ajuns cel mai departe în dereglementarea pieţei. Gîndul subversiv că un regim economic bazat pe alegerea consumatorului poate lucra în direcţia distrugerii instituţiilor tradiţionale la care ţine Hayek este reprimat.

Neglijarea acestor chestiuni de către Hayek limitează drastic utilitatea gîndirii sale azi. Nu numai că el n-are nimic de zis despre varietăţile de capitalism – despre costurile şi beneficiile lor specifice, dependenţa lor de tradiţii culturale specifice sau diferitele moduri în care pot fi ele reformate pentru a îndeplini nevoile umane. Dar el nu se confruntă cu dilema esenţială a perioadei post-socialiste – cum să fie reconciliate acţiunile pieţelor globale dereglementate cu cerinţele coeziunii sociale.

Proiectul politic în care şi-a găsit concretizarea practică liberalismul foarte conservator al lui Hayek a fost conservatorismul pieţei din anii '80. Aşa cum a fost el articulat în politicile şi retorica unor politicieni precum Ronald Reagan şi Margaret Thatcher, conservatorismul pieţei libere implica

o conjuncţie nearmonioasă între modernizarea economică cu efecte adînci şi afirmarea neobosită a „valorilor victoriene". La sfîrşitul anilor '80 şi la începutul anilor '90, această combinaţie anormală s-a destrămat.

Credinţa că o economie ultramodernă poate coexista, în stare de echilibru stabil, cu tradiţiile culturale şi instituţiile sociale dintr-o fază anterioară a capitalismului este teza centrală a filosofiei sociale a lui Hayek şi, totodată, sîmburele intelectual şi politic al gîndirii Noii Drepte. Pe la mijlocul anilor '90, această credinţă suferise deja o respingere experimentală definitivă. Partidele şi regimurile conservatoare care îşi construiseră politica pe baza ei erau în derută şi disoluţie peste tot în lume.

Dinamismul economic al societăţilor moderne tîrzii s-a dovedit neospitalier cu valorile tradiţionale. Valorile alegerii şi autorealizării, încorporate în economiile individualiste inovatoare, se infiltrează în viaţa de familie. Structurile sociale bazate pe respect sînt nepotrivite cu un climat în care mobilitatea este imperativă. Insecuritatea locului de muncă, omniprezentă, proprie economiilor libere de piaţă, corodează structurile burgheze ale carierelor profesionale. Economiile modernităţii tîrzii nu coexistă stabil cu structurile sociale tradiţionale.

Aşa cum înţelesese deja Joseph Schumpeter, menţinerea unei ordini sociale burgheze nu poate fi reconciliată cu dezvoltarea capitalismului. Amplu confirmată de istoria mai recentă, această intuiţie a lui Schumpeter dă o lovitură mortală filosofiei economice şi sociale a lui Hayek. Ea este fatală pentru speranţele tuturor liberalismelor conservatoare – dintre care al lui Hayek nu este decît cel mai plin de *hybris*.

Demonstraţia lui Hayek că o planificare centralizată socialistă de succes este imposibilă lasă neatinse toate problemele majore atacate de filosofia politică liberală. Luate în ele însele, argumentele epistemice au prea puţine implicaţii normative. Este adevărat, ele exclud anumite stări de lucruri, considerîndu-le imposibile, iar socialismul clasic este printre ele. Aşa cum sugeram, deoarece pieţele libere acţionează în direcţia dezabilitării populaţiei şi a transformării stocului ei de cunoaştere tacită în ceva inutil, argumentele epistemice ale lui Hayek sugerează şi că instituţiile esenţiale apărate de liberalismul clasic – guvernarea minimală şi piaţa liberă – pot fi doar un episod prin sine însuşi limitat în istoria oricărei societăţi. Iată rezultate interesante, care însă nu constituie justificări ale liberalismului în nici una dintre variantele acestuia.

Argumentele epistemice nu sînt decît o informaţie în plus faţă de cea necesară pentru evaluarea costurilor şi beneficiilor diferitelor regime. Ele nu determină, şi nici măcar nu ghidează în mod semnificativ alegerea între ele. Nimic din ceea ce este cuprins în argumentele epistemice ale lui Hayek

nu poate interzice renunţarea la unele pretenţii privind productivitatea în schimbul unei creşteri a egalităţii ; nimic din acestea nu condamnă restricţionarea libertăţii economice impuse de guvernările naţionaliste, fasciste sau chiar social-democrate. Argumentele epistemice ne spun doar că asemenea guvernări nu vor prezida economii maximal productive. Acest element nu va fi însă concluziv pentru nici o teorie etică şi pentru nici o filosofie politică ce nu este deja devotată, aşa cum era Hayek, straniului ideal al productivităţii maximale.

Este important de subliniat faptul că testul propus de Hayek pentru progres – creşterea productivităţii – nu are nici o legătură esenţială cu liberalismul. Aşa cum ştiau multe generaţii de republicani, libertatea şi prosperitatea nu merg totdeauna mînă în mînă. O economie de înaltă productivitate poate înflori şi sub auspiciile unui regim ce nu respectă libertatea (nici chiar în sensul în care o înţelege Hayek). Capitalismul autoritar din Asia de est poate intra în această categorie. La fel, un regim foarte liberal poate rămîne în urmă faţă de asemenea regimuri *dirijiste*, orientate spre creştere economică. Pentru un liberal care apreciază autonomia personală mai mult decît progresul economic, aceasta nu este o problemă. Pentru Hayek, care încearcă să identifice instituţiile liberale cu cerinţele funcţionale ale pieţelor dereglementate, succesul economic al unor asemenea regimuri *dirijiste* va fi foarte incomod.

Totodată, avem aici o adîncă ironie. Căci structurile sociale tradiţionale pe care Hayek le respectă atît de mult sînt mai uşor sesizabile în asemenea regimuri asiatice ale capitalismului dirijat decît în societăţile liberale în care pieţele au fost dereglementate. Filosofia socială a lui Hayek se năruie pe baza faptului incomod că pieţele dereglementate nu necesită cele mai multe dintre libertăţile pe care el, ca liberal, le apreciază, şi că ele acţionează în direcţia slăbirii tradiţiilor pe care, în calitate de conservator, le apreciază. Chiar mai rău, contradicţia dintre respectul burkean pentru tradiţii şi apărarea, de către Hayek, într-o manieră cvasi-marxistă, iluministă, a capitalismului necontrolat, ca fiind sistemul economic cel mai favorabil creşterii bogăţiei, face ca, în final, sistemul său social şi politic să fie incoerent.

Dacă liberalismul are un viitor, acesta trebuie să consiste în a respinge identificarea (contradictorie) pe are o face Hayek între libertatea personală şi supunerea faţă de tradiţii moştenite şi forţele pieţei. El trebuie să recunoască faptul că instituţiile pieţei, ca şi cele democratice, sînt mijloace pentru scopuri omeneşti, şi nu scopuri în sine. Justificarea oricărui sistem politic sau economic nu poate fi decît una instrumentală. Această justificare va fi în termenii contribuţiei aduse la binele oamenilor. Pentru oricine are

o moralitate politică liberală, libertatea personală va fi un element central în orice tip de viaţă omenească ce merită să fie trăită. Din punctul de vedere al argumentului de faţă, nu contează dacă această convingere liberală poate fi apărată. (Am pus în discuţie în altă parte validitatea sa universală[1].) Ceea ce contează este că instituţiile pieţei pot fi justificate numai în termenii valorilor pe care practicienii lor le înţeleg şi acceptă. În societăţile moderne tîrzii cărora li se adresează opera lui Hayek, acestea nu sînt valorile ierarhiei şi ale respectului faţă de tradiţie. Ci sînt valorile liberale ale autonomiei şi echităţii (*fairness*).

În societăţile contemporane, instituţiile de piaţă nu sînt instrumente auto-justificative pentru eliberarea de tradiţie. Dinamismul transgresator al capitalismului liberal acţionează continuu pentru slăbirea dominaţiei tradiţiilor asupra societăţii. De aceea, el răspîndeşte o atitudine critică faţă de tradiţiile care, în trecut, susţineau piaţa liberă. Nu este un accident că feminismul şi disoluţia familiei tradiţionale sînt cel mai vizibile în societăţile în care viaţa economică este individualistă la modul cel mai consecvent. Eliberarea economică a femeilor pe care o aduce capitalismul liberal este incompatibilă cu păstrarea familiei tradiţionale. Pentru un liberal conservator ca Hayek, aceasta trebuie să fie o lovitură de graţie, dar ea va fi salutată de liberalii pentru care autonomia personală este o valoare centrală.

În alte privinţe, impactul pieţei libere asupra societăţii n-a fost la fel de binefăcător. Cauzele nivelurilor tot mai înalte ale criminalităţii nu pot fi cunoscute cu certitudine, dar este greu să tratăm asocierea, la scară mondială, a liberalizării economice cu incidenţa crescîndă a numeroase tipuri de delicte ca fiind pură coincidenţă. Piaţa liberă acţionează uneori în direcţia slăbirii ierarhiilor şi moravurilor tradiţionale. Mai des, piaţa liberă corodează coeziunea socială fără a amplifica, în mod corespunzător, libertatea personală. Acest fapt subliniază chestiunea crucială că legătura dintre piaţa liberă şi libertatea individuală este – contrar lui Hayek şi altor liberali clasici – în mare măsură contingentă. Aceasta a fost o intuiţie decisivă a gînditorilor Noului Liberalism de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, anticipată de J.S. Mill, atunci cînd acesta nota că non-intervenţia guvernamentală nu este un principiu fundamental, ci doar o regulă practică[2].

---

1. Vezi cartea mea *Liberalism: Essays in Political Philosophy*, Routledge, Londra, 1989, „Postscript: After Liberalism" şi cartea mea *Postliberalism: Studies in Political Thought*, Routledge, Londra, 1993, capitolul 20, „What is dead and what is living in liberalism", pentru unele argumente împotriva autorităţii universale a valorilor liberale.
2. Vezi cartea mea *Mill on Liberty: A Defence*, ediţia a II-a, Routledge, Londra, 1996, pentru o discuţie dezvoltată a principiului libertăţii al lui Mill.

Reformularea liberalismului clasic dată de Hayek este un eşec, nu numai pentru că acea critică a socialismului ce constituie miezul său are prea puţină relevanţă pentru dilemele perioadei post-socialiste. Ea este un eşec şi pentru că nu înţelege sau poate nu percepe efectele de deztradiţionalizare pe care le are capitalismul pieţei libere asupra societăţilor contemporane. Acest defect se naşte, în parte, dintr-o trăsătură pe care gîndirea lui Hayek o are în comun cu alte liberalisme recente. În sistemul de gîndire hayekian, precum în teoria dreptăţii ca echitate a lui John Rawls sau în individualismul contractualist al lui James Buchanan, se imaginează că adeziunea comună la o concepţie despre dreptate este suficientă pentru susţinerea instituţiilor liberale.

Această asumpţie comună a filosofiilor politice legaliste aparţinînd atît dreptei libertariene, cît şi stîngii egalitariste viciază mult din gîndirea liberală recentă. Ea este criticată adesea din punctul de vedere comunitarian, care insistă că dreptatea nu este virtutea politică supremă. Dar mare parte din gîndirea comunitariană este ea însăşi viciată de speranţe nerealiste cu privire la sfera şi profunzimea consensului moral realizabil în condiţiile contemporane. Gîndirea contemporană ar trebui de fapt înţeleasă ca o reformare a teoriei liberale, nu ca o alternativă la ea[1]. În această calitate, ea este un extrem de puternic corectiv faţă de erorile şi limitările variantelor de liberalism legalist care au dominat în ultima vreme filosofia politică. Există însă o tradiţie alternativă la gîndirea liberală, în care s-a înţeles de mult rolul jucat de coeziunea socială în asigurarea posibilităţii autonomiei personale.

Această altă tradiţie liberală a fost dezvoltată de gînditorii Noului Liberalism, L.T. Hobhouse şi J.M. Keynes, dar cele mai multe dintre ideile şi preocupările sale sînt prefigurate în scrierile lui J.S. Mill. Aceste scrieri nu conţin o unică doctrină politică complet coerentă şi, ca aproape toate teoriile liberale de atunci şi de acum, ele sînt deformate de o filosofie a istoriei îngust eurocentrică, ce subminează orice pretenţii liberale de autoritate universală pentru principiile lui Mill. Totuşi, impulsul care animează liberalismul lui Mill – acela al reconcilierii cerinţelor de autonomie personală cu nevoile de coeziune socială – este semnificativ pentru condiţiile societăţilor occidentale din perioada modernităţii tîrzii într-un mod în care, izbitor, gîndirea lui Hayek nu reuşeşte să fie semnificativă. Necesitatea de a echilibra cerinţele alegerii individuale cu cele ale comunităţilor este o temă preluată şi dezvoltată în scrierile marelui succesor al lui Mill, Isaiah

1. Am criticat liberalismul comunitarian în cartea mea *Enlightenment's Wake*, Routledge, Londra, 1995, capitolele 1 şi 8, precum şi în cartea mea *Endgames : Questions in Late Modern Political Thought*, Polity Press, Cambridge, 1997, capitolele 2 şi 3.

Berlin. Această tradiţie de liberalism social a fost ulterior dezvoltată în opera lui Joseph Raz, a cărui concepţie despre autonomia personală, ca fiind esenţialmente înrădăcinată social, merită studierea cea mai aprofundată[1].

Infirmarea sistemului hayekian de idei în urma impactului destructiv al pieţei libere asupra coeziunii sociale este ceva profund instructiv pentru gîndirea liberală de azi. Ea confirmă că idealurile liberale de autonomie personală necesită un stat activ, care capacitează pe oameni, nu o guvernare minimală, precum cea din teoria liberală clasică. Căci, dacă o învăţătură pe care o putem trage din disoluţia liberalismului clasic renovat al lui Hayek este că libertatea individuală nu poate fi înţeleasă în termenii restrictivi şi săraci ai supunerii faţă de tradiţie sau faţă de forţele pieţei, o altă învăţătură este că, în condiţiile lumii moderne tîrzii, autonomia personală şi o societate stabilă, coezivă, nu reprezintă elemente alternative.

Traducere de Adrian-Paul Iliescu

1. Vezi cartea mea *Isaiah Berlin*, HarperCollins, New York, 1995, pentru o apreciere dezvoltată a liberalismului lui Berlin şi a relaţiilor sale cu cel al lui Joseph Raz. Pledoaria lui Raz pentru o interpretare „înrădăcinată social" a autonomiei personale poate fi găsită în principal în cărţile lui *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986 şi *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford, 1994.

ADRIAN-PAUL ILIESCU

CONTRADICŢIA LUI HAYEK

Contradicţia lui Hayek a fost intuită – şi semnalată explicit, deşi numai în treacăt – încă de Michael Oakeshott, la numai trei ani de la apariţia primei cărţi importante a gînditorului austriac, *Drumul către servitute* (*The Road to Serfdom*). În cel mai cunoscut eseu al său, *Rationalism in Politics*, apărut la Cambridge în 1947, Oakeshott observa că, într-o civilizaţie raţionalistă cum este aceea a secolului XX, pînă şi rezistenţa faţă de ideologii canonice se reconverteşte canonic într-o nouă ideologie : „Aceasta este, poate, principala semnificaţie a cărţii lui Hayek, *Drumul către servitute* – nu puterea de convingere a doctrinei sale, ci faptul că ea este o doctrină. Un plan de a rezista oricărei planificări poate fi mai bun decît opusul său, dar el ţine de acelaşi stil politic"[1].

Cititorul atent putea decela în semnalarea lui Oakeshott acest paradox fundamental : deşi Hayek este (mai mult chiar decît Popper) marele adversar al *doctrinelor bazate pe proiecte abstracte*, critica făcută de el acestor doctrine s-a transformat ea însăşi într-o *doctrină abstractă bazată pe proiectul „dezvoltării spontane"*. Opera hayekiană nu s-a rezumat la demolarea ideii comuniste de superioritate universală a ordinii economice şi sociale dirijate centralizat ; ea s-a transformat într-o ideologie a superiorităţii universale a ordinii spontane, deci într-o doctrină oarecum la fel de abstractă precum cea pe care a combătut-o.

Şi totuşi, ostilitatea lui Hayek faţă de dogmatismul doctrinelor abstracte era bine consolidată, fiind legitimată de două tradiţii intelectuale care îl influenţaseră profund : iluminismul scoţian (Adam Smith, David Hume, Adam Ferguson), promotorul pledoariei pentru dezvoltarea spontană a societăţii şi, totodată, al unei critici severe adresate tuturor proiectelor abstracte de construcţie socială, oricît de bine blindate ideologic ar fi fost ele ; şi conservatorismul lui Edmund Burke, prima concepţie filosofică sistematică susceptibilă de a demonta pretenţiile nefondate ale ideologiilor dogmatice, guvernate de iluzia remodelării comunităţilor umane conform

1. Michael Oakeshott, *Raţionalismul în politică*, Ed. All, Bucureşti, 1995, p. 30.

unor planuri ideale de organizare socială. De fapt, liberalismul lui Adam Smith, care denunţa pe „omul sistemului", anexat de „presupusa frumuseţe a propriului său plan ideal de cîrmuire" (*The Theory of Moral Sentiments*), se întîlnea aici într-un deplin consens cu conservatorismul lui Burke, ce respingea frontal toate ideologiile abstracte („nemărginit de atrăgătoare") asupra guvernării drept excesiv de simple şi de unilaterale („Orice mod de guvernare simplu este fundamental deficitar, ca să nu spun mai mult" – *Reflections on the Revolution in France*). Atunci cînd Hayek respinge proiectele comuniste de reorganizare socială, el se manifestă ca moştenitor al ambelor tradiţii ce optau pentru evoluţia socială *nedirijată, organică, spontană*, avantajată de capacitatea de a „produce ordini mult mai complexe decît oricare ordine pe care am putea-o produce aşezînd fiecare piesă individuală la locul său potrivit"[1] ; Hayek-liberalul şi Hayek-conservatorul se află la unison din acest punct de vedere.

În acelaşi timp însă, pledoaria hayekiană se transformă într-o doctrină sau într-o ideologie, prin faptul că idealul ordinii sociale spontane şi respingerea totală a proiectării comunitare apar ca imperative *universal valabile*, elemente esenţiale, *canonice*, ale unui *mod de viaţă ideal*. Aici Hayek-liberalul se desparte de alter ego-ul său conservator. Căci liberalismul este *universalist*, „afirmînd unitatea morală a speciei umane şi acordînd o importanţă secundară formelor de asociere şi formelor culturale istorice specifice"[2] ; dimpotrivă, conservatorismul este criticul cel mai sever al maniei universaliste. Şi tot liberalismul sau, mai bine zis, un anumit tip de liberalism (linia Locke-Kant-Hayek-Rawls) se centrează pe „căutarea unei forme de viaţă ideale", bazate pe instituţii şi aranjamente universal valabile („instituţiile liberale sînt văzute ca aplicaţii ale unor principii universale")[3]. În contrast, conservatorismul contestă atît existenţa unei forme de viaţă socială ideală, cît şi ideea unor principii politice universal aplicabile. *Doctrina lui Hayek* este, aşadar, una tipic liberală şi, din spiritul ei ideologic-universalist, emană contradicţia centrală a poziţiei gînditorului austriac.

Sesizarea acestei contradicţii permite şi decelarea *aroganţei ascunse* în demersul lui Hayek. În aparenţă, argumentele sale împotriva dirijismului economic şi social dovedesc o mare modestie, inspirată de conştiinţa acută a limitărilor „raţiunii organizatoare" : ceea ce Hayek ne repetă mereu este

1. F.A. Hayek, *Tipuri de ordine în societate*, în volumul *Limitele puterii*, editat de Adrian-Paul Iliescu şi Mihail-Radu Solcan, All, Bucureşti, 1994, p. 138.
2. John Gray, *Liberalism*, Open University Press, 1995, p. XII.
3. John Gray, *Two Faces of Liberalism*, Polity Press, 2000, p. 2. [Trad. rom. Polirom, 2001, n. ed.]

că intelectul (chiar intelectul colectiv al unei guvernări) nu poate acumula toate informaţiile (economice, sociale, psihologice) necesare dirijării globale, fertile, a vieţii sociale; că totalitatea detaliilor influente în evoluţia fenomenelor sociale, deci semnificative, nu poate fi stăpînită conştient, aici trebuind lăsate să lucreze în tăcere forţele spontane (ale pieţei, ale iniţiativei individuale etc.) Ni se cere să recunoaştem limitele inevitabile ale cunoaşterii, ale posibilităţii de a centraliza şi manevra informaţia – nu putem colecta toate datele necesare şi nu putem *dirija*, deoarece nu ştim ceea ce ar trebui să ştim. Ni se aminteşte neîncetat, pe urmele lui Burke[1], că imensa complexitate a ordinii unei societăţi moderne nu poate fi controlată deliberat – că avem, prin urmare, datoria de a renunţa la ambiţia plină de *hybris* politic, de a stăpîni evoluţia socială în ansamblul ei: „puterea noastră asupra aranjamentului specific al părţilor în cadrul unei asemenea ordini este mult mai limitată decît asupra ordinii pe care o producem aşezînd individual părţile la locul lor. Singurele lucruri pe care le putem păstra sub control sînt anumite trăsături abstracte ale unei asemenea ordini, nu însă şi detaliile sale concrete"[2]. Iată, s-ar putea spune, o bună şi necesară lecţie de modestie politică.

La o privire mai atentă însă, în spatele acestei modestii se ascunde o apreciabilă doză de aroganţă. Căci Hayek nu se mulţumeşte să semnaleze critic iluziile dirijismului. El denunţă aceste iluzii în numele unei teorii *universale* a ordinii sociale, ale cărei presupoziţii sînt aproape la fel de exclusiviste ca şi cele pe care se bazează doctrina dirijistă. Cîteva scurte analize vor pune în evidenţă acest lucru.

Să examinăm puţin faimoasa antiteză hayekiană între „fixarea regulilor abstracte" şi „controlul detaliilor", pe care se bazează argumentarea anti--dirijistă şi întreaga teorie a ordinii spontane. Morala dedusă de Hayek din prezentarea acestei antiteze poate fi sintetizată astfel: „tot ce putem asigura şi tot ce trebuie asigurat este supremaţia legii şi libertatea pieţei" („all you

1. Burke contrasta planurile sociale globale, simple şi unilaterale, de felul celui urmărit de revoluţionarii francezi, cu nevoile complexe şi multilaterale ale unei ordini sociale complexe: „Dacă priveşti societatea dintr-un singur punct de vedere, toate aceste moduri simple de organizare sînt nemărginit de atrăgătoare. Fiecare dintre ele ar răspunde de fapt unicului ei ţel cu mult mai bine decît reuşeşte un mod de organizare complex să atingă toate scopurile sale complexe. Dar este mai bine ca întregului să i se răspundă în mod imperfect şi cu lacune, decît să avem situaţia în care, în timp ce unele părţi componente sînt îngrijite cu meticulozitate, altele sînt neglijate cu totul sau poate chiar serios vătămate din cauza grijii exagerate pentru o componentă favorită" (fragment din *Reflecţii asupra revoluţiei din Franţa*, în volumul *Limitele puterii*, loc. cit., p. 70).
2. Hayek, *op. cit.*, p. 138.

can provide, and all you have to, is the rule of law and the freedom of the market"). Ordinea socială cea mai complexă rezultă de aici fără nici o altă intervenţie instituţională; detaliile acestei ordini vor fi puse la punct nu prin asemenea intervenţii (deci prin control exercitat de autorităţi), ci prin iniţiativele individuale libere.

Ca teorie generală asupra ordinii sociale şi a capacităţii umane de a proiecta deliberat această ordine, viziunea lui Hayek apare ireproşabilă. Cu greu ar putea cineva contesta în principiu limitele capacităţii noastre de a prevedea desfăşurarea fenomenelor sociale, apariţia frecventă a unor circumstanţe noi şi surprinzătoare (imposibil de „manipulat" pe baza unor proiecte prestabilite), flexibilitatea şi adaptabilitatea superioare ale iniţiativelor individuale (faţă de cele instituţionale, birocratice) etc. Forţa argumentului hayekian vine, aici, din faptul că nici un agent raţional nu poate nega existenţa imprevizibilului şi a surprizelor sociale (vezi, spre exemplu, partea a IV-a din eseul *Tipuri de raţionalism*).

Dacă însă ne fixăm atenţia asupra problemelor sociale concrete, lucrurile apar într-o lumină sensibil diferită. Să presupunem că principiile hayekiene de ordine spontană sînt respectate riguros într-o societate oarecare. Să presupunem, de asemenea, că rezultatele economice globale ale acestei societăţi (productivitate, nivel al produsului social, dinamicitate şi progres tehnic) sînt pozitive (net superioare celor dintr-o societate dirijată). Rămîne însă întrebarea dacă nu cumva chiar în cadrul unei asemenea ordini pot apărea probleme sociale grave. Un adept al lui Hayek se află aici în faţa următoarei dileme:

(i) el poate postula că este exclus ca o atare societate să se confrunte cu probleme sociale majore, caz în care îşi asumă presupoziţia extrem de radicală că *dezvoltarea spontană are capacitatea (aproape magică!) de a elimina orice problemă serioasă*. Un atare postulat este însă inacceptabil din mai multe motive. În primul rînd, el nu poate fi justificat, deoarece argumentele hayekiene demonstrează doar superioritatea ordinii spontane asupra celei dirijiste, nu şi eficacitatea *absolută* (infinită, perfectă) a celei dintîi. În al doilea rînd, el trădează un optimism mistic, cu totul străin gîndirii raţionale (conform acestui optimism, ordinea spontană nu ar fi doar un tip superior de organizare, ci un adevărat panaceu, o veritabilă *cale de mîntuire*, de soluţionare a tuturor problemelor sociale, pentru orice comunitate omenească). În al treilea rînd, un asemenea postulat ar dovedi o inconsecvenţă de gîndire: după ce, în combaterea dirijismului, adeptul lui Hayek evocă *imprevizibilitatea* fenomenelor sociale, prin adoptarea alternativei (i) el ar afirma *previzibilitatea* cursului desfăşurării fenomenelor (adică, ar afirma posibilitatea de a prevedea faptul că, o dată respectate principiile ordinii spontane şi abandonat dirijismul, nici un fel de probleme

majore nu mai pot surveni). Din toate aceste motive, şi probabil din alte cîteva, este plauzibil să presupunem că adeptul lui Hayek nu va adopta alternativa (i), ci va prefera să opteze pentru varianta a doua ;

(ii) el poate susţine că, deşi chiar şi într-o societate bazată pe ordine spontană pot apărea probleme sociale majore, acestea sînt soluţionabile prin iniţiative individuale, şi deci nu constituie temei pentru revenirea la dirijism (la proiectare sau reconstrucţie socială deliberată, la acţiune instituţionalizată etc.). A da un asemenea răspuns echivalează însă cu a susţine că *toate problemele sociale majore ce pot apărea într-o ordine spontană ţin de detaliile care* – aşa cum ne spune Hayek – *trebuie lăsate în grija iniţiativei individului, şi nu transformate în obiect de preocupare guvernamentală.* Această teză conţine însă o sugestie înşelătoare, detectabilă imediat ce examinăm un caz concret. Să presupunem că în societatea bazată pe ordine spontană pentru care pledează Hayek (şi care, repet, este în ansamblu prosperă economic) se constată un fenomen amplu de polarizare socială : acumulare a avantajelor şi resurselor la un pol, şi amplificare constantă a masei celor dezavantajaţi şi privaţi de resurse la celălalt pol. (Nu afirm, desigur, că în orice societate bazată pe ordine spontană se va produce acest fenomen, şi nici nu critic societăţi contemporane care înregistrează fenomene de acest tip : scopul nu este aici de a critica economiile de piaţă liberă, ci doar acela de a explora *posibilităţi plauzibile*, pentru a identifica presupoziţiile ascunse ale gîndirii lui Hayek.) Cînd argumentarea hayekiană conchide că asemenea probleme concrete (eliminarea sărăciei sau a polarizării sociale, bunăoară) trebuie lăsate în grija iniţiativei individuale (ca fiind chestiuni *de detaliu*, şi nu de ordine globală), ea sugerează că ar fi vorba doar despre o dificultate marginală, de genul : majoritatea populaţiei este prosperă, dar există şi o serie de cazuri de penurie (ce pot fi rezolvate prin iniţiativă individuală). În această situaţie, teza lui Hayek este întru totul rezonabilă. Dar sugestia este înşelătoare. Cazul discutat avea în vedere nu dificultăţi marginale, minore (aşa cum se insinuează), ci dificultăţi majore : este vorba despre posibilitatea ca mase mari (eventual tot mai mari) de persoane să ajungă într-o situaţie de dezavantaj sever, este deci vorba despre cazul, evocat de unii autori, în care *majoritatea celor lipsiţi de resurse rămîn sistematic (şi în mod nejustificat) lipsiţi de resurse*, fiind *sistematic dezavantajaţi* de „jocul" social bazat pe ordine spontană[1]. Această

1. La un atare caz se referă apărătorii ideii de justiţie socială, bunăoară Raymond Plant, în articolul său *Why Social Justice ?*, din volumul *Social Justice : From Hume to Walzer*, editat de David Boucher şi Paul Kelly, Routledge, Londra, 1998, p. 268.

posibilă dificultate nu poate fi eludată prin sugestia că dezavantajarea socială este o chestiune minoră (vizînd un mic număr de persoane), care ţine de detaliile ordinii sociale discutate (de contingenţe neglijabile). Adeptul lui Hayek trebuie să se confrunte cu ea, şi nu se vede defel cum ar putea pretinde să o depăşească. El poate, desigur, să nege posibilitatea ca o ordine spontană complexă *să dezavantajeze sistematic* grupuri semnificative de cetăţeni (care nu sînt culpabili pentru situaţia lor defavorizată). Dar, ca şi în cazul discutat mai sus, nu pot exista temeiuri raţionale solide pentru un atare optimism. Se poate argumenta, aşa cum Hayek a făcut pe larg, că o ordine spontană dă indivizilor şanse mai bune de a-şi ameliora situaţia decît cele pe care le au la dispoziţie într-o ordine dirijistă prestabilită. Dar nu există nici o dovadă că ordinea spontană n-ar putea, în condiţii economice şi sociale (interne şi internaţionale) specifice, să dezavantajeze sistematic, în diverse moduri, grupuri mari de oameni sau să genereze probleme globale grave (care nu pot fi anihilate prin iniţiativă individuală). Or, dacă această posibilitate există, întregul discurs hayekian privind suficienţa regulilor generale abstracte şi necesitatea de a lăsa „detaliile" în grija persoanelor interesate este lovit de nulitate. Argumentarea că „tot ceea ce poţi asigura, şi trebuie să asiguri, este supremaţia legii şi libertatea de iniţiativă" îşi deriva plauzibilitatea *prima facie* din sugestia că *problemele sociale restante sînt minore* (afectează un număr relativ mic de oameni sau pot fi rezolvate pe căile „normale" ale funcţionării pieţei libere) ; îndată ce se recunoaşte însă că ordinea spontană, în sine, nu exclude posibilitatea apariţiei unor probleme sociale *grave* (probleme care afectează mulţi oameni sau care se regenerează sistematic, nedispărînd „spontan"), această argumentare îşi pierde forţa de convingere. Cu alte cuvinte, cîtă vreme raţionamentele lui Hayek sugerează că problemele sociale relevante se reduc la chestiuni precum „fericirea lui X" sau „succesul lui Y", concluziile sale par plauzibile : statul, guvernul, instituţiile publice nu pot garanta (şi nici nu trebuie să încerce să o facă) „fericirea lui X" sau „succesul lui Y" ; acestea sînt într-adevăr chestiuni „de detaliu" care trebuie efectiv lăsate în grija iniţiativei individuale (aşa cum au subliniat nenumăraţi gînditori liberali, de la Benjamin Constant, Bastiat şi Tocqueville la Hayek), iar aici se aplică, incontestabil, „înţelepciunea evoluţiei spontane". Dar atunci cînd realizăm că problemele sociale relevante pot fi legate de *efecte negative sistematice, previzibile sau măcar constatabile efectiv, ale funcţionării pieţei libere asupra unor vaste mase de oameni*, această „înţelepciune" devine suspectă. Aici nu mai este vorba despre un „joc" în care dezavantajele sau insuccesele unora dintre participanţi sînt contingente, imprevizibile şi (ca *detalii*) de resortul acestora în calitatea lor de *persoane particulare* ; nu

avem de-a face cu cazul banal în care doar deficienţe individuale, erori personale sau simple ghinioane sînt responsabile de eşecul unor participanţi. Este vorba, dimpotrivă, despre *efecte indezirabile sistematice*, care pun în discuţie regulile şi natura jocului, de vreme ce interesele unor participanţi non-culpabili sînt în mod constant neglijate sau lezate. În cazul apariţiei unor astfel de efecte (şi chiar dacă am admite că acest lucru nu s-a întîmplat încă, sau nu este de aşteptat, o atare surpriză nu poate fi exclusă *a priori*), întregul eşafodaj al argumentării hayekiene se prăbuşeşte: dezvoltarea spontană ar deveni, într-un asemenea caz, extrem de discutabilă ca soluţie la problemele oamenilor.

Din tot ceea ce s-a spus mai sus decurge următoarea concluzie: teoria lui Hayek se bazează pe o presupoziţie ascunsă, şi anume pe aceea că *dezvoltarea spontană, ca atare, nu produce sistematic efecte negative sau indezirabile*, şi deci că *ea se bucură de o legitimitate intrinsecă* (este un tip de aranjament social *intrinsec raţional şi benefic în sine*). Diverşi autori au sesizat, într-o formă sau alta, lucrarea acestei presupoziţii, fie cu referire directă la Hayek, fie cu referire la încrederea contemporană excesivă în virtuţile pieţei libere. Profesorul Benjamin M. Friedman, de la Harvard, observă dependenţa acestei încrederi de anumite contingenţe mai mult sau mai puţin efemere, cum ar fi eşecul *anumitor* politici guvernamentale şi succesul (temporar, probabil) al *anumitor* pieţe libere:

> But if nothing succeeds like success, it is probably also true that nothing fails like failure. Much of the turn towards free markets [...] was a consequence of disillusionment with government, born of disappointment with the economy"s performance in country after country where the government was perceived to be in charge. Today [...] free markets are mostly perceived to be in charge. As long as the outcome seems favorable, free markets will attract more and more adherents, including those of both the zealous and the complacent variety. But if economies take a bad turn, not only in Asia or Russia but in advanced countries as well, the pendulum [...] could swing back. If it does, free trade might be just one of the aspects of free markets that would then be subject to a new disillusionment[1].

Dacă luăm în serios sugestia lui Friedman, rezultă o concluzie plină de melancolie cu privire la teoria lui Hayek şi apologia pieţei libere (a dezvoltării economice spontane): teoria sa şi apologia respectivă au fost neglijate în anii '50 şi '60 datorită succesului economic al politicilor guvernamentale dirijiste din Occident. Ea începe să se bucure de atenţie în

1. Benjamin M. Friedman, „The New Demon", in *The New York Review of Books*, vol. XLV, nr. 15, 8 octombrie 1998, pp. 35-36.

anii '70, ca rezultat al crizei economice (luată drept dovadă a eşecului acestor politici) şi domină scena în anii '80 şi '90, ca urmare a succesului economic al pieţelor liberalizate. Dar este suficient ca o nouă criză să se profileze pentru ca pieţele liberalizate (şi dezvoltarea spontană) să genereze aceleaşi deziluzii ca şi politicile dirijiste. Morala fabulei : apologia pieţelor libere (atît de strîns legată în a doua parte a secolului XX de numele lui Hayek) nu este cu nimic superioară apologiei politicilor dirijiste occidentale : în fond, totul depinde nu de argumente teoretice (evocînd raţionalitatea intrinsecă a uneia sau alteia dintre variante), ci de un element prin excelenţă contingent şi efemer : succesele sau eşecurile economice din anumite ţări. Contradicţia lui Hayek apare aici în următoarea formă : gînditorul austriac a denunţat cultul dirijismului, creînd însă el însuşi un cult al pieţei libere ; respingînd primul cult (ce prezenta dirijismul ca *intrinsec benefic*), el părea a promova raţionalitatea pragmatică şi obiectivitatea bazată pe *fapte* ; promovîndu-l pe cel de-al doilea (elogiind piaţa ca *intrinsec benefică)*, el se dovedeşte tot un adversar al raţionalităţii pragmatice şi al faptelor (căci ignoră importanţa unor contingenţe în succesul economiei de piaţă şi deci faptul că nici piaţa liberă nu este intrinsec benefică).

Presupoziţia centrală a gîndirii lui Hayek (şi contradicţia rezultată din adoptarea ei) este evocată şi de John Gray. Referindu-se la atitudinea hayekiană de respingere frontală a ideii de justiţie socială, Gray notează :

> Hayekian theory was able to deny the necessity, even the meaningfulness of social justice, in part because it imagined that the sheer productivity of unfettered markets would preclude any crisis of legitimacy of capitalist institutions. [...] Like egalitarianism, it conceived social justice in comprehensive and monistic principles, dictating patterns of distributions across the whole of social life and activity[1].

Şi aici iese în prim-plan un tip de contradicţie prezentă în opera gînditorului austriac. *Hayek respinge doctrinele* a priori *despre un model etern de justiţie socială, dar propune el însuşi o doctrină* a priori *despre un model etern de justiţie socială* : doctrina că justiţia socială nu poate cuprinde alte aranjamente decît cele care rezultă spontan din funcţionarea pieţei libere. Dar sugestia lui Gray ne ajută în primul rînd să formulăm mai clar presupoziţia ascunsă a gîndirii lui Hayek şi să o putem supune analizei. Conform acestei sugestii, Hayek pleacă de la premisa că productivitatea economică a pieţelor „descătuşate" exclude apariţia unor probleme de

1. John Gray, *Endgames*, Polity Press, Cambridge, 1997, p. 37.

legitimitate pentru aranjamentele de tip liberal. Aceasta implică ideea că productivitatea economică (şi raţionalitatea intrinsecă) a pieţelor libere ar elimina apariţia unor *probleme (economice sau sociale) grave*, care să pună în discuţie legitimitatea sistemului „dezvoltării spontane"; şi că această productivitate *exclude riscul lezării sau neglijării intereselor unor grupuri semnificative de persoane* (lezare sau neglijare ce ar provoca din nou probleme de legitimitate). Or, o asemenea idee echivalează cu teza că sistemul „dezvoltării spontane" (al pieţei libere) asigură Binele general, de vreme ce nici un fel de interese sociale nu sînt nici lezate, nici neglijate. Iată, în forma sa cea frapantă, contradicţia lui Hayek: *marele adversar al doctrinelor (socialiste) ale Binelui general, marele critic al mitologiei Binelui general, promovează el însuşi o doctrină a Binelui general.* Doctrinele stîngii dirijiste pretindeau că statul poate rezolva problemele şi satisface interesele legitime prin intervenţie sistematică şi redistribuire; Hayek susţine că problemele economico-sociale pot fi rezolvate, iar interesele legitime pot fi satisfăcute, prin non-intervenţie sistematică şi prin refuzul redistribuirii. Dar, în ciuda aparentei opoziţii, există o uniformitate de fond: în ambele cazuri se presupune că aranjamentele propuse sînt intrinsec raţionale, legitime şi neproblematice (de succes). Stînga dirijistă afirmă că Binele general va fi atins prin politici guvernamentale vizînd Binele colectiv al unor grupuri de persoane; Hayek crede că Binele general va fi realizat prin aceea că, într-un sistem al pieţei libere, fiecare îşi va putea atinge Binele individual. Dar, dincolo de această opoziţie de ordin mai curînd „tehnic", ambele doctrine se aseamănă foarte mult: ele exclud, în aceeaşi manieră, posibilitatea ca probleme majore să persiste totuşi, iar interese sociale importante să fie lezate sau neglijate, în aşa fel încît legitimitatea aranjamentelor respective (apărate cu entuziasm de promotorii lor) să fie pusă în discuţie. Doctrina lui Hayek se dovedeşte deci a fi, într-o formă „perfidă", tot o doctrină a Binelui general şi a sistemului economico-social ideal.

Cu siguranţă că mulţi liberali vor reacţiona violent la această caracterizare. El vor replica (pe bună dreptate!) că Hayek nu face nicăieri apologia Binelui general şi că el nu pretinde deloc că sistemul „pieţei libere" este un aranjament ideal, optim, ireproşabil. Într-adevăr, Hayek nu pretinde că dezvoltarea spontană va garanta fericirea tuturor, şi nici că piaţa liberă este un sistem perfect sau infailibil. *În litera sa şi la nivel explicit, doctrina lui Hayek nu face promisiuni grandioase, aşa cum făceau doctrinele socialiste.* Aceasta nu înseamnă însă că prezentarea făcută mai sus se bazează pe o răstălmăcire a ideilor liberale. Căci, *în spiritul său şi la nivel implicit, Hayek ajunge tot la o idealizare a aranjamentelor economice-sociale pe*

care le propune. Acest lucru este atestat atît de ideea „dezirabilităţii universale" a aranjamentelor liberale propuse[1], cît şi de concepţia sa asupra statului.

Hayek încapsulează întreaga identitate a statului modern în funcţia de „furnizor de servicii". Serviciile pe care statul trebuie să le asigure cetăţenilor sînt aplicarea legii, apărarea faţă de adversarii externi, precum şi „un număr de servicii care, din diverse motive, nu pot fi furnizate (sau nu pot fi furnizate adecvat) de către piaţă"[2]. Pe scurt, şi oricît de surprinzător ar suna, statul poate avea doar funcţii legislative, juridice şi economice, dar nu şi funcţii *politice*. Se înţelege deci că instituţiile statului, ca simple furnizoare de servicii *în cadrul unui sistem dat de aranjamente sociale*, nu sînt deloc chemate să pună în dezbatere, să modifice sau să amendeze aceste aranjamente. Ca „jucători" în cadrul jocului economico-social al pieţei libere (furnizori de servicii, în principiu egali cu agenţii economici ce furnizează servicii), instituţiile statului nu sînt menite să contribuie la *adaptarea şi perfecţionarea aranjamentelor sociale, în conformitate cu interesele grupurilor de cetăţeni*, ci doar la satisfacerea unor nevoi manifestate pe piaţă prin furnizarea de servicii *în cadrul aranjamentelor existente*.

Negarea *rolului adaptativ* al statului, a funcţiei sale de producător de *modificări instituţionale adaptative* (impuse de interesele legitime ale unor grupuri semnificative de cetăţeni, sau dictate de probleme presante noi) este în primul rînd contrară întregii experienţe istorice relevante: propriu şi specific instituţiilor statului a fost şi este tocmai faptul că, pe lîngă statutul lor de simplu „jucător" (ofertant de servicii pe piaţă), ele joacă şi rol de „arbitru" precum şi de autor al „reglementărilor jocului"; putem deplînge această concentrare de roluri, dar rămîne încă de demonstrat cum ar putea fi ea evitată şi eliminată. Statele moderne (şi, de altfel, nu numai ele) au constituit şi continuă să constituie, prin structura lor caracteristică democraţiei parlamentare, nu simple furnizoare de servicii sau bunuri publice, ci mai ales *foruri de afirmare şi promovare a intereselor de grup*, precum şi *instrumente de implementare deliberată a modificărilor adaptative* impuse de aceste interese. Respingerea ipostazelor şi activităţilor adaptative (în raport cu interesele de grup) ale statului modern echivalează cu o consacrare a tezei că *toate interesele legitime ale grupurilor sociale*

1. F.A. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, în volumul *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1967, pp. 160, 162.
2. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, Routledge, Londra, 1993, cap. 14: „The Double Task of Government", p. 41.

importante se pot satisface prin funcţionarea obişnuită a pieţei libere (piaţă pe care, printre alţi furnizori, acţionează ca ofertant de servicii şi statul), şi deci că nu ar mai fi necesare nici un fel de modificări adaptative (politice) suplimentare. O atare teză nu poate fi însă susţinută decît cu argumentul că *aranjamentele pieţei libere sînt infailibile şi capabile de a satisface toate interesele sociale legitime* (deci, că ele reprezintă cadrul ideal şi nemodificabil de atingere a Binelui general). Dacă Hayek nu ar fi adoptat tacit acest argument, el ar fi fost silit să admită că statul poate şi trebuie să joace şi alte roluri decît acela de furnizor de servicii pe piaţă: şi anume, rolul de *for de dezbatere, confruntare şi conciliere a intereselor sociale*, precum şi cel de *iniţiator politic de modificări adaptative necesare satisfacerii unor interese umane legitime care nu se pot satisface pe piaţă.* O dată admis acest lucru, Hayek ar fi putut observa ceea ce ştie orice istoric al instituţiilor statale: statul nu este doar *garantul* (juridic) al aranjamentelor sociale existente şi *furnizor* (economic) de servicii pe piaţă, ci şi *instrument* (politic) de permanentă modificare adaptativă a aranjamentelor sociale. Că este vorba, în acest ultim sens, despre un instrument cu utilitate foarte limitată, ar fi greu de contestat: statul – care, aşa cum au sesizat cu excelentă acuitate liberalii, inclusiv Hayek, se pretează foarte bine acaparării de către *interese speciale* şi, adesea, *oculte* – devine (poate în cele mai multe cazuri) şi un obstacol în calea modificărilor adaptative; inerţia instituţională, birocraţia, rezistenţa la schimbare, ineficacitatea administrativă, capacitatea de mascare a intereselor private, inavuabile, sub aparenţa interesului public etc. constituie tot atîtea motive de scepticism cu privire la utilitatea sa ca instrument adaptativ. Cu toate acestea, există, şi nu pot fi nicicum negate, o serie de *success stories* relevante: în destule cazuri, statul a putut fi folosit de o voinţă politică puternică (chiar dacă uneori autoritară) ca un (adesea spectaculos) instrument de modernizare şi adaptare sau ca un aparat pentru rezolvarea de probleme presante la scară naţională. În anumite situaţii, succesul statului (ca instrument de exercitare a unei voinţe politice puternice) se explică prin natura ordinii impuse cu ajutorul lui: cînd ordinea creată este una *de comandă*, aşa cum se întîmplă în cazul regimurilor militariste, este limpede de ce aparatul statal este eficient; Hayek ar saluta, desigur, aceste cazuri drept confirmări indirecte ale teoriei sale (ce recomandă ordinea *spontană*, opusă celei *de comandă*), sugerînd că statul nu poate fi instrument eficient decît în efortul de impunere a unei ordini de comandă, autoritare. Din păcate însă pentru teoria sa, nu totdeauna modernizarea şi adaptarea realizate cu ajutorul statului au condus la o ordine de acest fel; există numeroase exemple de folosire a aparatului statal ca instrument de stimulare a unei dezvoltări „sănătoase", libere, a

societăţii, ca mijloc de promovare a unei dezvoltări adaptative normale, şi nu a unei dezvoltări militarist-totalitare. Aşadar, statul s-a dovedit uneori util şi ca instrument de modernizare legislativă, instituţională, educaţională, precum şi de modernizare economică ; mai mult, în anumite situaţii bine cunoscute, chiar modernizarea tehnologică impulsionată de activităţile militare ale statului (bazată pe investiţii *de stat*, asociabile mult criticatei „ordini de comandă") a avut efecte extrem de pozitive asupra economiei respective. Însăşi piaţa liberă „a fost un artefact al puterii şi activităţii oamenilor de stat. În Japonia, Rusia, Germania şi Statele Unite, de-a lungul deceniilor de protecţionism american, intervenţia statală a fost un factor cheie al dezvoltării economice"[1]. Istoricii pot descrie deci cazuri în care modernizarea şi adaptarea economică şi socială au beneficiat de aportul instrumentului statal, realizîndu-se o complicată împletire între ordinea de comandă ce rezultă din deciziile aparatului birocratic şi ordinea spontană. Ei sînt pe deplin conştienţi de rolul politicii deliberate a statului ; căci „o politică de stat inteligentă are o mare legătură cu ceea ce se întîmplă", cum precizează Immanuel Wallerstein[2], chiar dacă „politica de stat nu este principala forţă motrice, ci o variabilă de intervenţie"[3]. Ei sînt, de asemenea, pe deplin conştienţi de distincţia existentă între politici de stat reuşite şi politici de stat nereuşite[4]. „Morala fabulei" nu este, desigur, aceea că o ordine de comandă impusă de stat este superioară creşterii social-economice spontane, aşa cum au susţinut doctrinele socialiste şi comuniste ; „morala" ce trebuie reţinută este aparent modestă, dar în fond esenţială : instrumentul statal, ca atare, nu poate fi caracterizat în mod univoc ; efectele aplicării sale sînt complexe, diverse, amestecate, şi ele nu pot fi caracterizate exclusiv negativ, după cum nu pot fi nici descrise exclusiv pozitiv. Premisa de la care trebuie pornit este un fapt simplu : statul nu este nici „personaj absolut pozitiv" (benefic), aşa cum pretind doctrinele etatiste, dar nici „personaj absolut negativ" (malefic), aşa cum tind să prezinte lucrurile doctrinele anti-etatiste ; ca în orice caz real, „personajul" are trăsături diferite, mozaicate şi chiar opuse, iar acţiunea sa este neuniformă, (după caz) optimizantă sau antiproductivă. Recunoaşterea acestui fapt ne ajută să vedem mai exact contradicţia lui Hayek. Deşi a sesizat exact şi a criticat sever eroarea socialistă de a percepe statul ca personaj absolut pozitiv, şi ca

1. John Gray, *False Dawn*, The New Press, New York, 1998, p. 7.
2. Immanuel Wallerstein, *Sistemul mondial modern*, vol. IV, Editura Meridiane, Bucureşti, 1993, p. 5.
3. *Ibidem*.
4. *Ibidem*, p. 6.

„salvator" social, el a comis inadvertenţa de a trece în extrema opusă: de a prezenta statul în contrast, dar, cum remarca Oakeshott, în acelaşi stil, ca personaj esenţialmente negativ. Sensul aprecierii se schimbă, dar maniheismul subiacent rămîne. În cea mai tipică tradiţie liberală, Hayek încapsulează rolul statului în acela de „prost gestionar"; nu recunoaşte că el este şi instrument de reafirmare a intereselor sociale lezate, de rezolvare a unor probleme nesoluţionabile spontan şi de adaptare. Deşi admite, în subsidiar, că există „servicii" care trebuie totuşi furnizate de stat, Hayek sugerează că statul va trebui să acţioneze mai curînd ca agent pe piaţă, decît ca un agent social-politic diferit de cei ai pieţei. Pentru el, statul ideal este un auxiliar al pieţei, un alt element al acţiunii acesteia, şi nu ceva esenţialmente diferit de piaţă. Este un punct de vedere tipic pentru un economist, care pleacă de la premise ca: numai acţiunea subordonată principiilor pieţei este rentabilă, productivitatea şi rentabilitatea economică sînt criteriile decisive de evaluare etc. În mod egal, acesta este şi un punct de vedere raţionalist (în sensul lui Oakeshott): cu o expresie a lui John Gray, „an abstract and rationalistic conception of *homo economicus*"[1]. Dar chiar dacă această premisă trebuie acceptată *ca premisă economică*, oricine ia în considerare şi aspectele social-politice ale problemei va recunoaşte că statul nu este doar încă un agent de pe piaţă, ci ceva cu totul diferit: un agent care poate şi trebuie să suplinească prin intervenţiile sale multe dintre deficienţele produse de o ordine spontană sau ineliminabile prin mecanisme spontane. Statul trebuie să poată oferi cadrul şi mecanismele pentru „renegocierea politică recurentă a unui echilibru între interese umane concurente şi căutarea politică a unui *modus vivendi* între diferite comunităţi"[2], funcţie pe care piaţa nu o poate îndeplini. Or, Hayek nu crede că piaţa liberă trebuie suplimentată cu ceva; prin simplul fapt că nu evocă niciodată posibilitatea unor disfuncţionalităţi, probleme nesoluţionabile sau limite ale acţiunii adaptative a ordinii spontane a pieţei, el pare să sugereze că aceasta reprezintă un exemplu ideal de funcţionare optimă. Dacă nu ar crede aşa ceva, dacă ar admite că pot apărea probleme (economice sau sociale) grave, nesoluţionabile prin acţiunea spontană a pieţei, şi că pot exista interese sociale sau politice majore lezate, care nu pot fi satisfăcute automat prin funcţionarea ordinii spontane, Hayek ar fi constrîns să ia în considerare ideea unor agenţi instituţionali suplimentari, deci să recunoască faptul că este nevoie şi de ceva în plus faţă de dezvoltarea spontană. Cum el nu

1. John Gray, *Endgames*, ed. cit., p. 5.
2. *Ibidem*, p. 21.

recunoaşte acest fapt, rezultă că vede dezvoltarea spontană ca fiind în fond infailibilă şi autosuficientă.

De aici şi evocările repetate ale succesului economic al lumii anglo-saxone, aparente ilustrări ale libertăţii economice depline. Succesul economic şi social al Angliei şi SUA în ultimele două secole este, desigur, incontestabil, dar explicaţia sa trebuie să fie mai complexă decît cea sugerată de autori ca Hayek sau von Mises. Aceştia, ca şi toţi liberalii doctrinari, par să neglijeze sau să subestimeze factorii de *background* (de context economic, social, politic, interni şi internaţionali) care au făcut posibil acest succes spectaculos, factori a căror contribuţie este, oricum, indispensabilă şi, poate, la fel de importantă precum cea a dezvoltării spontane. Gray aminteşte că „piaţa liberă a fost – şi rămîne – o singularitate anglo-saxonă. Ea a fost construită într-un context care nu se poate găsi în nici o altă societate europeană: şi a existat în formă deplină pentru doar circa o generaţie"[1]. Elementele conjuncturale ce au contribuit la acest succes în Anglia şi SUA au fost numeroase şi esenţiale pentru obţinerea lui. Pentru Anglia victoriană, spre exemplu, decisivă a fost poziţia ţării în contextul global: „la mijlocul secolului al XIX-lea, comerţul liber a fost adoptat de Marea Britanie din mai multe motive, inclusiv avantajul comparativ pe care Marea Britanie îl avea încă pe pieţele mondiale ca prima ţară industrializată". Dovada acestui fapt este abandonarea „dogmei" comerţului liber îndată ce „pierderea avantajului comparativ în comerţul internaţional a devenit intolerabilă"[2]. În mod analog, un *laissez-faire* global (la nivel mondial) este posibil numai în anumite condiţii specifice, dintre care unele au caracter pur politic: „Ca şi ordinea economică internaţională liberală dinainte de 1914, o piaţă liberă globală funcţionează doar atît timp cît instituţiile sale sînt susţinute de o putere globală efectivă"[3].

Rememorarea condiţiilor de context ce fac posibilă şi eficientă funcţionarea pieţei libere nu este un element de pedanterie academică. Avocaţii *laissez faire*-ului lasă să se înţeleagă că piaţa liberă este intrinsec raţională, eficientă, optimă. Reamintirea faptului că aceasta se bucură de succes doar în anumite condiţii sau contexte social-politice infirmă respectivele sugestii: piaţa liberă nu este un model universal aplicabil, ideal şi infailibil, de mecanism economic. Ea devine un mecanism economic raţional şi eficient, de succes, doar în anumite contexte specifice: *raţionalitatea aranjamentelor pieţei libere este condiţionată, „locală" (dependentă de*

1. John Gray, *False Dawn*, ed. cit., p. 13.
2. *Ibidem*, p. 15.
3. *Ibidem*, p. 198.

contingenţe locale) şi deci extrinsecă. Un aspect fundamental al caracterului „extrinsec" al raţionalităţii pieţei libere este evidenţiat de faptul că aceasta nu se poate totdeauna *autoregla*[1], şi nici nu ajunge invariabil la echilibre[2]. Funcţionalitatea pieţei libere (a dezvoltării spontane), deşi incontestabilă, este limitată şi condiţionată; ca atare, „intervenţiile" politice suplimentare sînt nu doar compatibile cu ea (în multe cazuri, deşi nu în toate!), ci chiar indispensabile. Este deci înşelătoare imaginea promovată în mod obişnuit de liberalismul radical, imaginea conform căreia piaţa liberă constituie ceva „natural şi normal", pe cînd intervenţia politică este artificială şi anormală. John Gray notează în acest sens:

> Politicile *laissez faire* care au produs Marea Transformare din Anglia secolului al XIX-lea se bazau pe teoria că libertăţile pieţei sînt naturale, iar constrîngerile politice asupra pieţelor sînt artificiale. Adevărul este că pieţele libere sînt creaţii ale puterii de stat, şi ele subzistă doar atît timp cît statul este capabil să prevină manifestarea politică a nevoilor umane de securitate şi control asupra riscurilor economice[3].

Luînd în considerare cel mai răsunător exemplu, cel al SUA, se poate face următoarea constatare:

> Guvernul american nu a respectat niciodată regula non-interferenţei cu viaţa economică. Fundamentele prosperităţii economice au fost aşezate în spatele zidurilor create de tarifele înalte[4].

„Mitul non-interferenţei" este una dintre cele mai durabile, dar şi dintre cele mai departe de adevăr legende moderne. Gray crede că pieţele libere sînt însoţite totdeauna de insecuritate economică şi riscuri sau mari costuri sociale, ceea ce, în condiţiile în care „cele mai multe fiinţe omeneşti sînt ostile faţă de risc"[5], este menit să conducă la probleme sociale serioase. De aici provine ceea ce s-ar putea numi „sarcina epocii": „aceea de a reconcilia nevoia umană de securitate cu revoluţia permanentă produsă de piaţă"[6]. Îndeplinirea acestei sarcini presupune însă existenţa unui forum în care anumite interese fundamentale neglijate de piaţă (cum este cel pentru securitate economică) să poată fi reafirmate şi protejate - aşadar, recunoaşterea importanţei capitale a acestei sarcini atrage după sine admiterea

---

1. *Ibidem*, p. 196: „History confirms that free markets are not self-regulating. They are inherently volatile institutions, prone to speculative booms and busts".
2. *Ibidem*, p. 197: „Financial markets do not tend to equilibrium".
3. *Ibidem*, p. 17.
4. *Ibidem*, p. 104.
5. John Gray, *Endgames*, ed. cit., p. 8.
6. *Ibidem*, p. 19.

faptului că pieţele libere nu sînt mecanisme absolut autonome, autosuficiente şi „free-standing" (de sine stătătoare, independente). Drept urmare, nici legitimitatea lor nu este necondiţionată şi intrinsecă :

> Instituţiile pieţei nu sînt de sine stătătoare, ci sînt încastrate în matricile unor culturi specifice şi în istoriile acestora. Instituţiile pieţei vor fi legitime politic doar atît timp cît ele respectă şi reflectă normele şi tradiţiile, inclusiv simţul dreptăţii, din culturile ale căror nevoi aceste instituţii trebuie să le servească (şi pentru care există). Legitimarea pieţei necesită diminuarea sau eliminarea prezenţei ei din instituţii şi sfere ale vieţii sociale unde semnificaţiile comune cer ca bunurile să fie distribuite conform unor norme etice pe care piaţa le ignoră necesarmente[1].

Admiterea acestor fapte nu înseamnă respingerea pieţei libere sau a dezvoltării spontane, nici reafirmarea dirijismului desuet al unor concepţii stîngiste ; este vorba doar despre recunoaşterea limitelor şi condiţionărilor locale ale acestor elemente de evoluţie organică, limite şi condiţionări ignorate cîtă vreme „pieţele libere sînt văzute nu ca un mod local de organizare a economiei de piaţă, cu amestecul său propriu de avantaje şi cusururi. Ci sînt înţelese ca dictate ale libertăţii umane aplicabile pretutindeni"[2].

În ciuda panicii şi vehemenţei pe care asemenea observaţii le stîrnesc printre apostolii universalizării pieţei libere şi ai dezvoltării spontane, concluziile la care conduc ele nu sînt ostile acestor mecanisme „organice". Nu este vorba despre a contesta raţionalitatea lor (cum fac doctrinele dirijiste), ci doar despre a recunoaşte că această raţionalitate nu este intrinsecă şi universală (independentă de context şi de orice alţi factori locali), ci extrinsecă şi locală (esenţialmente dependentă de context şi factori sau împrejurări specifice). Ceea ce se poate afirma net este că *în cele din urmă, fiecare succes al unei societăţi este o singularitate : el nu depinde niciodată doar de valabilitatea unui anumit model al aranjamentelor sociale, ci şi de o multitudine (nefixată* a priori*) de oportunităţi locale.* Deşi determinări şi măsurători exacte sînt imposibile, este totuşi extrem de probabil că la succesul pieţei libere în Anglia secolului al XIX-lea au contribuit mulţi factori de context, unii în mod evident (revoluţia industrială)[3], alţii (respectabilitatea, dar şi faimosul conformism de tip victorian, deplîns de Mill, spiritul protestant descris de Weber etc.) în mod mai puţin vizibil, dar nu şi mai puţin activ. Numai graţie contribuţiei unor

1. *Ibidem*, p. 18.
2. John Gray, *False Dawn*, ed. cit., p. 105.
3. *Ibidem*, pp. 5, 7-16, 211-212.

asemenea factori „invizibili" a fost posibilă compensarea instabilităţii sociale produse de piaţa liberă, prevenirea efectelor distructive ale amplificării devianţei sociale etc. Acest adevăr îi scapă însă lui Hayek. El încapsulează succesul social într-un model simplificat de organizare nomocratică care „amplifică posibilitatea coexistenţei paşnice a oamenilor în beneficiu reciproc"[1]. Doctrina sa este epistemologic naivă. Ea ignoră faptul că aplicabilitatea oricărui model teoretic (deci şi a modelului nomocratic de dezvoltare spontană) este condiţionată de influenţa benefică a multor factori contextuali ce nu pot fi determinaţi *a priori*, şi nici controlaţi conştient. Ca şi în cazul modelelor fizice (Newton nu a putut să determine exact condiţiile necesare şi suficiente pentru aplicarea mecanicii sale), şi în cel al modelelor economice şi sociale succesul depinde (şi) de o multitudine de împrejurări locale, pe care teoria nu le poate stăpîni. Neglijarea acestui fapt conduce la o supraestimare a capacităţii modelului (aici : a pieţei libere) de a garanta succesul. Această supraestimare justifică prezentarea pieţei libere drept „întrupare a libertăţii umane şi a succesului unei societăţi". Îndată însă ce se recunoaşte dependenţa bunei funcţionări a acesteia de contingenţe locale (instituţii, valori, tradiţii, particularităţi contextuale), devine limpede că „pieţele vor fi văzute nu ca întrupări ale libertăţii umane, ci ca instituţii sociale failibile"[2] ; iar sarcina prioritară nu trebuie văzută ca fiind una de imitare a aranjamentelor „ideale" din statele de succes, cît una de adaptare a acestor aranjamente la particularităţile locale din fiecare ţară. Numai pe această bază devine posibil ca membrii unei societăţi să beneficieze de fertilitatea aranjamentelor „ideale" şi să evite consecinţele lor negative. Căci, deşi Hayek nu acordă importanţă acestui lucru, piaţa liberă are şi efecte distructive, pe lîngă cele benefice :

> În alte privinţe, impactul pieţelor libere asupra societăţii nu a fost aşa de binefăcător. Cauzele creşterii nivelurilor criminalităţii nu pot fi cunoscute cu certitudine, dar este greu să tratăm drept simplă coincidenţă asocierea mondială a liberalizării economice cu multiplicarea apariţiei multor tipuri de delict. Uneori pieţele libere acţionează în direcţia amplificării libertăţii personale, slăbind ierarhiile şi moravurile tradiţionale. Dar mai des piaţa liberă corodează coeziunea socială, fără a amplifica în mod corespunzător libertatea individuală[3].

Din nou, se impune aici precizarea : evidenţierea existenţei unor efecte negative ale funcţionării pieţei libere nu înseamnă condamnarea acesteia şi adeziunea la dirijism. Sublinierea acestor efecte maligne pune în lumină

1. Hayek, „The Principles of a Liberal Social Order", in *Studies Philosophy, Politics and Economics*, ed.cit., par. 13.
2. John Gray, *Hayek on Liberty*, Routledge, Londra, 1998, p. 155.
3. *Ibidem*, p. 160.

doar două lucruri: mai întîi, că piaţa liberă nu este un instrument magic, intrinsec raţional şi eficace, fără excepţie, indiferent de condiţiile locale în care acţionează; apoi (şi ca urmare) că ea nu este absolut autonomă şi autosuficientă, ci necesită un supliment de acţiune politică şi juridică „corectivă".

De aici decurg trei concluzii: *prima* este că Hayek nu a fost deloc inspirat atunci cînd a substituit un universalism al dezvoltării spontane (al pieţei libere) vechiului universalism al planificării şi dirijării etatiste; *a doua* este că Hayek a pierdut ceva esenţial prin neglijarea rolul factorilor de context care condiţionează funcţionarea pieţei; *a treia* este că ideea lui Hayek privind superioritatea ordinii spontane (idee ce nu este în sine greşită) trebuie completată cu o concepţie despre *caracterul esenţialmente incomplet al ordinii spontane şi necesitatea intervenţiei politice pentru reafirmarea intereselor lezate de funcţionarea neamendată a acestei ordini sau pentru căutarea de soluţii la probleme ce nu se rezolvă automat prin evoluţii spontane*.

O altă asemănare (destul de dureroasă) între concepţia lui Hayek şi alte doctrine ale Binelui general este *minimalizarea democraţiei*. În doctrinele radicale de stînga, ignorarea opţiunilor, preferinţelor şi problemelor unor mari grupuri de oameni (proprietarii, „capitaliştii", „independenţii" etc.) era justificată prin supremaţia voinţei majorităţii (lipsite de proprietate, „exploatată" etc.) şi prin prevalenţa Binelui public (ce urma să se instaleze după deposedarea şi dezarmarea „duşmanului de clasă"). La Hayek, şi la alţi neoliberali radicali, ignorarea opţiunilor, preferinţelor şi problemelor unor mari grupuri de oameni (bunăoară, cei ale căror interese de securitate economică sînt sistematic lezate de funcţionarea pieţei libere) este justificată prin presupunerea tacită că piaţa liberă poate rezolva orice probleme economice şi satisface orice interese legitime, prin tratarea productivităţii economice ca scop social unic şi prin demiterea oricărei idei de justiţie socială. Există deci o mare deosebire între justificarea dezinteresului comunist pentru opinia politică a „exploatatorilor" (capitaliştilor) şi dezinteresul liberal pentru opinia grupurilor sociale care solicită intervenţie statală şi asistenţă socială. Dar în spatele acestei deosebiri se ascunde şi un mare element comun: nepăsarea faţă de ceea ce unele grupuri sociale apreciază drept *interesele lor legitime*. De aici decurge şi atitudinea ambiguă a lui Hayek faţă de democraţie. Un ataşament profund pentru aceasta l-ar obliga să recunoască şi să respecte respectivele interese, precum şi să admită drept firească opinia grupurilor respective (chiar atunci cînd ea susţine „justiţia socială", protecţia socială sau implicarea statului în economie). În acest caz însă, Hayek ar fi obligat să conceadă că există limite

clare ale dezvoltării spontane şi ale autonomiei pieţei, limite ce decurg din necesitatea adaptării politice la opinia acestor grupuri (numeroase, de altfel), din nevoia de a da curs unei „voinţe populare" incontestabile. Refuzînd să admită existenţa acestor limite, gînditorul austriac preferă să denunţe drept „atavică" ideea de justiţie socială şi să dea prioritate principiilor liberale (ale non-intervenţiei statale) faţă de cele democratice (care cer satisfacerea intereselor populare). Se poate încerca justificarea acestei preferinţe prin denunţarea opţiunii populare (pentru intervenţie de stat) drept „populistă", „contraproductivă" şi „neştiinţifică". Însă, pe de o parte, toate aceste etichete sînt discutabile, iar pe de alta, faptul fundamental rămîne: principiile democratice sînt astfel marginalizate şi, la limită, doctrina liberală ar tinde să facă bine cu forţa unor mari grupuri de oameni (impunîndu-le o dezvoltare economică „sănătoasă", dar spontană, în ciuda preferinţei lor pentru intervenţie statală deliberată). Iată o postură regretabilă şi paradoxală pentru o doctrină care respinge programatic Binele general şi critică sever pretenţia comunistă de a-i ferici pe oameni chiar împotriva voinţei lor. Dar lucrul nu este foarte surprinzător: o dată ce liberalismul postulează, ca şi socialismul, un model optim de organizare economică şi socială (chiar dacă unul opus celui socialist), rămîne, de aici, doar un pas pînă la a pretinde că acest model este „ştiinţific", şi el trebuie implementat chiar împotriva voinţei populare (dominată de „populism", „stîngism" etc.). Doctrina marxistă a „conştiinţei burgheze" sau „mic burgheze" (conform căreia muncitorul, manipulat de „ideile dominante" emanate de „clasa dominantă", poate să-şi ignore propriile interese) îşi găseşte contrapartea în doctrina liberală conform căreia individul, sub influenţa populismului şi a gîndirii de stînga, nu-şi mai înţelege propriile interese (care ar fi optim servite de „piaţa liberă", şi nu, cum crede el, de intervenţionism). Că economiile de piaţă liberă au servit mult mai bine interesele individului decît cele dirijiste, de tip comunist, este desigur un fapt greu de respins; din păcate însă, din acest fapt nu decurge deloc (aşa cum ar vrea liberalii ortodocşi) că *orice intervenţionism este malefic şi orice dezvoltare spontană benefică.* Rămîne încă mult loc pentru o argumentare solidă în favoarea intervenţiei deliberate (deşi nu în favoarea dirijismului comunist). În primul rînd, se poate arăta, aşa cum face Gray în fragmentele citate mai sus, că intervenţiile statale au avut un rol decisiv chiar în crearea pieţei libere moderne. Apoi, este de amintit că aceste intervenţii sînt vitale pentru menţinerea şi optimizarea acesteia. Piaţa liberă poate realiza multe lucruri, dar *ea nu îşi poate asigura, prin ea însăşi, cadrul complet necesar propriei funcţionări.* Este nevoie de intervenţii politice şi juridice sistematice pentru protejarea pieţei de diverse procese potenţial maligne, care pot

conduce la destrămarea ei. Dar intervenţia este indispensabilă, în cele din urmă, pentru completarea acţiunii pieţei sau rezolvarea unor probleme pe care aceasta nu le soluţionează, precum şi pentru satisfacerea unor interese legitime rămase neîmplinite. Abordarea analitică a acestei din urmă chestiuni ne indică şi alte aspecte ale „contradicţiei lui Hayek", aspecte legate de individualismul său.

Există mai multe dificultăţi legate de individualismul lui Hayek. Pentru început, să observăm că această viziune presupune o ruptură completă între opinii, reguli, valori, pe de o parte, şi scopuri concrete pe de alta:

> Posibilitatea unei Societăţi Deschise depinde de faptul că membrii ei deţin opinii, reguli şi valori comune, iar existenţa sa devine imposibilă dacă insistăm să avem o voinţă comună care dă comenzi membrilor săi, comenzi ce îi direcţionează către anumite scopuri. Cu cît sînt mai mari grupurile în care noi sperăm să trăim în pace, cu atît mai mult valorile comune implementate trebuie limitate la reguli abstracte sau generale de comportament. Membrii unei Societăţi Deschise au şi pot avea în comun doar *opinii* asupra valorilor, dar *nu* o *voinţă* cu privire la scopurile concrete[1].

Dată fiind interacţiunea evidentă dintre opinii, reguli, valori şi scopuri, nu este deloc uşor de văzut cum ar fi posibil ca membrii unei societăţi să posede opinii, reguli şi valori comune, dar nu şi o finalitate politică sau o voinţă comune. Cum pot exista valori şi reguli comune (admise consensual), în condiţiile în care scopurile şi dorinţele diferă sau se află în disensiune?

Legătura dintre valori şi scopuri este atît de strînsă, încît un consens axiologic bazat pe disensiuni (sau chiar simple diferenţe) teleologice pare imposibil de imaginat.

Mai departe, cum pot oamenii cădea de acord asupra unor reguli comune, cîtă vreme au scopuri (complet) diferite? Nu sînt oare regulile dependente de scopul urmărit? În mod normal, scopuri diferite înseamnă valori diferite şi, de aici, reguli diferite. Iar dacă regulile sînt comune, aşa cum insistă Hayek, nu este oare aceasta o dovadă că există şi anumite scopuri comune? Cînd două armate inamice cad de acord asupra anumitor „reguli ale războiului", nu înseamnă oare aceasta că au şi scopuri comune (ca „evitarea anihilării reciproce", „diminuarea pierderilor umane", „salvarea prizonierilor" etc.), pe lîngă cele diferite? Iar dacă, pe de altă parte, Hayek este silit să accepte şi existenţa unor scopuri comune, ce valabilitate

1. F.A. Hayek, „The Confusion of Language in Political Thought (par. 4: Opinion and Will, Values and Ends)", in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978, p. 88.

mai are individualismul său? O dată admisă ca „normală" existenţa unor scopuri comune, ce argumente puternice mai există împotriva recunoaşterii unor interese generale (publice) drept definitorii şi imperative (bunăoară, împotriva recunoaşterii „stabilităţii sociale", a „echilibrului social" şi chiar a „coeziunii sociale" sau a „solidarităţii" evocate de social-democraţi)?

Aceste interogaţii ne conduc la problema consistenţei individualismului hayekian. Cît de consecvent şi de solid este acest tip de individualism? Cum remarcă unii exegeţi, Hayek pare convins că testul progresului unei societăţi este creşterea productivităţii; productivitatea maximală este prezentată ca un fel de ideal[1]. Să lăsăm la o parte chestiunea unilateralităţii acestui ideal pur economic. Se ridică însă întrebarea dacă maximizarea productivităţii este un interes public sau unul de tip individual (caracteristic mai multor indivizi, dar nu tuturor). Este limpede că multe persoane vor refuza să admită acest element drept interesul lor individual. Rămîne de ales deci între a-l prezenta drept interes de grup (de exemplu, drept interes al producătorilor orientaţi spre profit, aşa cum susţinea marxismul) şi a-l prezenta drept interes public (ca element susceptibil să contribuie la satisfacerea tuturor celorlalte interese individuale). Hayek ar opta, desigur, pentru a doua variantă, dar în acest caz apare din nou o contradicţie între individualismul său programatic şi locul central ocupat în doctrina sa de anumite interese publice. Dacă ar fi un individualist consecvent, Hayek ar trebui să admită că productivitatea maximală este un interes de tip individual şi să recunoască faptul că nenumăraţi indivizi pot avea alte interese prioritare decît acesta. Autorul *Drumului spre servitute* nu poate face însă acest pas, deoarece ar da astfel o lovitură severă principiului că aranjamentele pieţei libere au o „dezirabilitate universală".

În sfîrşit, trebuie subliniat că Hayek nu a legitimat suficient individualismul său (şi respingerea scopurilor comune), luînd ca de la sine înţelese anumite presupoziţii clasice care sînt însă discutabile şi desuete. Atunci cînd afirmă că „ordinea pieţei, în particular, se bazează nu pe scopuri comune, ci pe reciprocitate, adică pe reconcilierea diferitelor scopuri în avantajul reciproc al participanţilor"[2], Hayek face apel la o idee vagă şi nearticulată de reciprocitate.

Este de presupus că se referă la acelaşi tip de reciprocitate la care făcea aluzie Adam Smith în faimoasa sa discuţie despre contribuţia brutarului şi a berarului la satisfacerea interesului general, dar modelul implicat aici nu este destul de bine elaborat. Se poate vorbi despre reciprocitate doar în

1. John Gray, *Hayek on Liberty*, ed. cit., p. 158.
2. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, ed. cit., par. 11, p. 163.

cazurile în care părţile se află pe *poziţii egale de negociere* în oricare dintre tranzacţiile lor, nu însă şi în cazurile în care una dintre părţi se bucură de avantaje şi privilegii, iar alta se află într-o situaţie de constrîngere sau necesitate presantă (dacă reciprocitatea s-ar aplica şi în asemenea cazuri, atunci am putea spune că şi tranzacţia determinată de şantaj este un exemplu de reciprocitate). În cazul în care brutarul şi berarul schimbă mărfuri între ei, precum şi în alte cazuri (cînd berarul vinde marfa sa unui client, spre exemplu), condiţiile de egalitate a poziţiilor de negociere par satisfăcute. Nu este însă deloc limpede că aceste condiţii sînt satisfăcute şi în alte cazuri, în special cînd este vorba despre „tranzacţiile" în care sînt implicate şi grupurile numite de social-democraţi „dezavantajate". Or, tocmai acestea sînt cazurile în care adversarii individualismului invocă „interesul general" şi necesitatea acceptării considerentelor non-individualiste (solidaritatea socială, coeziunea etc.). Aşadar, simpla aluzie la reciprocitatea tranzacţiilor pe piaţa liberă nu va fi suficientă pentru a dovedi caracterul „universal dezirabil" al acesteia şi pentru a susţine individualismul lui Hayek, cîtă vreme nu se va putea indica egalitatea sau caracterul „fair" (echitabil) al condiţiilor iniţiale de negociere.

Contradicţia lui Hayek reapare şi în discuţiile sale asupra dreptăţii sociale. Hayek declară frontal:

> Only human conduct can be called just or unjust. If we apply the terms to a state of affairs, they have meaning only in so far as we hold someone responsible for bringing it about or allowing it to come about. A bare fact, or a state of affairs which nobody can change, may be good or bad, but not just and unjust. To apply the term „just" to circumstances other than human actions or the rules governing them is a category mistake[1].

Dar în această declaraţie există o tensiune greu de eliminat. Din prima parte a fragmentului, rezultă că ideea de dreptate se aplică doar faptelor omeneşti, mai precis celor de care oamenii sînt răspunzători şi, în principal, celor pe care chiar ei le-au „comis". Nici aici lucrurile nu sînt foarte clare, deoarece nu aflăm dacă este vorba despre responsabilităţi individuale sau colective. Aşa cum este evident, numeroase stări de lucruri din societate sînt rezultatul acţiunii multor persoane (uneori, a mai multor generaţii), şi responsabilitatea colectivă pentru anumite stări de lucruri poate fi adusă în discuţie, chiar dacă aceasta nu este integrală (împrejurările, factorii ce intervin aleatoriu etc. au de asemenea o contribuţie la generarea stării finale). Dacă

1. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, ed. cit., vol. II, cap. 8: „The Quest for Justice", p. 31.

acest tip de responsabilitate este admis, atunci critica hayekiană (la adresa justiţiei sociale) rămîne, în cea mai mare parte a ei, fără efect, deoarece în general stările de lucruri din societate (pe care am dori, contrar lui Hayek, să le apreciem ca drepte sau nedrepte) pot fi considerate (chiar dacă nu exclusiv) *şi* ca obiecte ale acţiunii sau responsabilităţii colective. Spre nemulţumirea sau chiar revolta doctrinarilor liberali, s-ar putea atunci vorbi despre răspunderea cetăţenilor pentru situaţia („dezavantajată") a unor grupuri sociale aşa cum se poate vorbi despre răspunderea (parţială şi ea !) a unei părţi dintr-o populaţie (sau dintr-o generaţie) pentru Holocaust. Ca efect, s-ar putea vorbi (cu sens) despre „nedreptate socială" aşa cum se poate vorbi despre „nedreptate etnică" sau „rasială", şi toată argumentarea hayekiană s-ar destrăma. Hayek ar respinge această obiecţie, afirmînd (desigur) că nedreptăţile rasiale sau etnice sînt comise direct de către anumiţi cetăţeni, pe cînd cele sociale sînt rezultatul jocului complex al forţelor economice şi sociale spontane. Dar această replică va avea eficacitate doar dacă se poate arăta că forţele spontane respective nu au fost declanşate tot de acţiuni umane, că efectele lor nu erau previzibile, şi nici evitabile. În caz că aceste condiţii nu pot fi probate (şi pare imposibil să se reuşească o demonstraţie de acest fel), rămîne suspiciunea (cel puţin) de „responsabilitate indirectă", „parţială", şi mai ales suspiciunea de responsabilitate pentru „fapte omise", chiar dacă nu pentru „fapte comise". Tot aşa cum se poate argumenta că cetăţenii sînt responsabili pentru situaţia copiilor orfani şi abandonaţi, nu prin ceea ce au făcut, ci prin indiferenţa cu care au privit situaţia acestora, se va putea argumenta că ei sînt (parţial) responsabili şi pentru pasivitatea cu care au asistat la degradarea existenţei unor grupuri sociale sau etnice. Liberalismul pretinde că nu poate exista nici o analogie între minori neajutoraţi şi adulţi apţi de activitate normală, dar această teză nu este decît rezultatul *unei* interpretări posibile a lucrurilor. Sînt uşor de imaginat însă şi alte interpretări, care nu exonerează la fel de uşor de răspunderea pentru situaţia grupurilor defavorizate.

Dar nu este necesar să avansăm pe această linie de argumentare, căci se poate presupune că Hayek, ca individualist hotărît, va respinge ideea de responsabilitate colectivă. Cu toate acestea, dificultăţile nu dispar. În ultima parte a fragmentului citat se sugerează că problema dreptăţii sociale şi a responsabilităţii se dizolvă în cazul „stărilor de lucruri pe care nimeni nu le poate schimba". De aici se înţelege că aceste probleme nu dispar *cîtă vreme sînt în joc stări de lucruri pe care oamenii le pot schimba*. Or, se poate argumenta că anumite stări de lucruri din societate (ca, spre exemplu, polarizarea socială, constituirea unor concentrări excesive de putere economică sau politică şi de influenţă publică) *pot fi schimbate*, deci pot face

obiectul responsabilităţii cetăţenilor şi al „dreptăţii sociale". Aici devine clară incongruenţa din formulările lui Hayek: sau „dreptatea socială" are sens doar relativ la „fapte comise" sau are sens şi relativ la „stări de lucruri" ce pot schimbate, chiar dacă nu au fost create deliberat de oameni. Ambele variante nu sînt practicabile simultan.

Cum reuşeşte totuşi Hayek să meargă simultan pe ambele direcţii? Răspunsul este: cu preţul unei contradicţii, care devine limpede dacă ne întrebăm: „În ce sens stările de lucruri nu pot fi schimbate?". Nu poate fi vorba, desigur, despre ideea că nimic n-ar putea fi modificat în ce priveşte distribuirea veniturilor: este evident că multe lucruri pot fi aici schimbate, şi ele sînt efectiv schimbate permanent prin sistemul de taxe şi impozite. Redistribuirea resurselor este, indiferent cum o apreciem, pozitiv sau negativ, nu numai o posibilitate teoretică, ci şi o realitate a statului modern. Aşadar, Hayek nu se poate referi la o incapacitate totală de acţiune instituţională asupra veniturilor. Atunci la ce se referă el cînd vorbeşte despre „stări ce nu pot fi schimbate"? Evident, este vorba despre stări de lucruri ce nu pot fi schimbate *sub aspectul dreptăţii sociale*: adică, de situaţii privind distribuţia-rezultat (finală) a resurselor, a puterii etc. Iată deci contradicţia: Hayek afirmă că nu are sens să se vorbească despre stări sociale „drepte" sau „nedrepte", deoarece stările sociale respective nu sînt modificabile deliberat *sub aspectul dreptăţii*. A afirma însă că ele nu pot fi modificate sub acest aspect înseamnă a admite că, fiind „nedrepte", ele nu pot fi totuşi transformate în „drepte" sau că, fiind „drepte", nu pot fi schimbate în „nedrepte". Dar aceasta presupune că are totuşi sens să se vorbească despre „dreptate" socială, numai că este imposibil de realizat practic. Cu alte cuvinte, Hayek pendulează între două argumente opuse: unul care contestă sensul ideii de „dreptate socială" şi altul care afirmă că aceasta nu este realizabilă practic. Poziţia sa este similară celei pe care ar adopta-o cineva care ar pretinde, simultan, că ideea de perfecţiune nu are sens şi că perfecţiunea nu poate fi atinsă: or, cea de-a doua idee o neagă implicit pe cea dintîi. În cazul lui Hayek, contradicţia este evidenţiată de constatarea că numai dacă ideea de „dreptate socială" are sens, se poate susţine în mod coerent că ea nu este realizabilă efectiv în practica socială.

Întrebat de ce stările de lucruri din societate nu pot fi modificate „conform dreptăţii", Hayek va răspunde, printre altele, că nu putem afla niciodată ce distribuţie finală de resurse ar fi „dreaptă", căci nu se pot determina exact „contribuţiile" fiecăruia şi deci ceea ce merită fiecare să primească drept „răsplată" (remuneraţie)[1]. Hayek insistă că valoarea

1. *Ibidem*, cap. 9: „Social or Distributive Justice", p. 77.

contribuţiilor umane rămîne necunoscută (în afara aprecierii pe care o dă piaţa şi care este tocmai cea discutabilă sub aspectul „dreptăţii"): „nobody knows except in so far as the market tells him"[1]. Dar, o dată acceptat punctul său de vedere, se ajunge la acest *cerc vicios*: ideea de dreptate socială nu are sens, deoarece stările de lucruri nu pot fi modificate (sub aspectul „dreptăţii" lor), or numai cu privire la lucruri pe care le-am putea modifica are sens să vorbim de responsabilitate şi „dreptate"; iar noi nu putem modifica aceste stări de lucruri, pentru că însăşi ideea de dreptate este lipsită de sens (nu ştim ce ar însemna „dreptatea socială", căreia ar trebui să i se conformeze stările de lucruri). Pe acest cerc vicios se sprijină (în parte) critica hayekiană a dreptăţii sociale şi este fără îndoială îngrijorător că această critică se susţine printr-o circularitate malignă.

Deşi Hayek declară în multe locuri că aplicarea ideii de dreptate socială la aranjamentele proprii societăţilor moderne este un nonsens, poate că nicăieri explicaţia sa nu este mai frapantă decît în eseul *Dreptatea socială ca atavism* (*The Atavism of Social Justice*). Pe de altă parte însă, el nu poate să nu recunoască faptul că ne putem întreba (cu sens!) dacă alegerea organizării bazate pe ordinea spontană este justă (dreaptă) sau nu:

> Ne putem întreba, de aceea, dacă o alegere deliberată a ordinii pieţei ca metodă de ghidare a activităţilor economice, cu o incidenţă a beneficiilor sale impredictibilă şi, într-o mare măsură, determinată de şansă, este o decizie justă, dar, cu siguranţă, nu dacă, o dată ce am decis să ne folosim de catalaxie în acest scop, rezultatele particulare care le produce pentru diferite persoane sînt juste sau injuste[2].

Ideea de la care se pleacă este, după cum se ştie prea bine, aceea că problema dreptăţii sociale se pune numai pentru actele voluntare, cele de care sîntem responsabili, or nimeni nu este responsabil de efectele (necontrolabile) ale unei ordini de piaţă: acestea nu au caracterul propriu actelor voluntare. Ceea ce Hayek omite însă este faptul că, dacă are sens să întrebăm: „Este oare dreaptă alegerea ordinii de piaţă?", atunci are sens să întrebăm şi: „Este oare dreaptă menţinerea/acceptarea ordinii de piaţă?". Temeiul acestei deducţii este evident: *nu numai alegerea ordinii de piaţă este un act voluntar, dar şi acceptarea ei, precum şi menţinerea ei, apărarea ei, refuzul de a o schimba sînt, de asemenea, acte voluntare*. Mai departe, dacă are sens să punem întrebarea: „Este oare dreaptă menţinerea/acceptarea ordinii de piaţă?", atunci are sens şi să întrebăm pur şi simplu: „Este

1. *Ibidem.*
2. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, ed. cit., p. 171.

oare dreaptă ordinea de piaţă?", deoarece tot ceea ce pune în discuţie această a doua întrebare este pus în discuţie şi de prima. Cu alte cuvinte, a întreba dacă menţinerea ordinii de piaţă este dreaptă *echivalează practic* cu a întreba dacă această ordine este, în sine, dreaptă. Devine deci bizar că Hayek admite o interogaţie ca: „Este dreaptă alegerea ordinii de piaţă?" şi respinge interogaţia: „Este oare ordinea de piaţă dreaptă?". Poziţia sa este contradictorie pentru oricine admite echivalenţa practică de mai sus.

Ce s-ar putea eventual obiecta împotriva acestei echivalenţe? Hayek ar putea bunăoară pretinde că există o acceptare tacită a ordinii de piaţă (a „regulilor jocului" pieţei) şi deci repunerea în discuţie a acestora (chestionarea „dreptăţii" lor) este absurdă. El sugerează ceva de acest fel, atunci cînd spune: „O dată ce am fost de acord să jucăm jocul respectiv şi să profităm de rezultatele lui, constituie o obligaţie morală acceptarea rezultatelor, chiar dacă ne sînt potrivnice"[1]. Aici ne lovim de vechea presupunere că toţi participanţii la „jocul social" dovedesc, prin însăşi participarea lor, că i-au acceptat regulile. Presupunerea este complet nefondată.

În primul rînd, se ridică o problemă de relevanţă. Simpla participare la un joc, şi chiar acceptarea (ce poate fi provizorie) a regulilor lui, nu este totdeauna relevantă pentru problema „dreptăţii" jocului. Evident, participanţii la joc pot accepta regulile acestuia pe considerente pur contingente (interese imediate presante, lipsa alternativelor raţionale etc.), ceea ce nu indică nimic cu privire la „dreptatea" jocului sau a regulilor sale.

În al doilea rînd, participanţii la joc pot „juca" *în acord cu regulile*, însă fără să le accepte sau să le considere drepte: ei pot evita să încalce regula din considerente de oportunitate individuală (teama de consecinţele unei încălcări, spre exemplu), fără însă a accepta valabilitatea ei principială. Într-un asemenea caz, oamenii „joacă" *în conformitate* cu regula, dar *nu o urmează drept validă*[2].

În al treilea rînd, se poate argumenta că majoritatea „jucătorilor sociali" acţionează în acord cu „regulile jocului", fără însă a-şi pune efectiv problema caracterului drept sau nedrept al acestora. Motivul omisiunii nu este nici acela că ei ar considera spontan că regulile sînt „drepte", nici acela că le-ar fi indiferentă „dreptatea" sau „nedreptatea" lor; ci motivul este că nu li se oferă niciodată prilejul de a evalua această dimensiune, în

1. Hayek, *The Principles of a Liberal Social Order*, ed. cit., par. 50, p. 175.
2. Fac aici apel, aşa cum este evident, la distincţia consacrată în filosofia analitică între *a acţiona conform unei reguli* şi *a urma o regulă*. Prima variantă, *a acţiona conform unei reguli*, nu presupune nici măcar cunoaşterea regulii în cauză, şi cu atît mai puţin acceptarea ei; ea desemnează doar comportarea ce nu încalcă regula, „coincidenţa" dintre acţiune şi cerinţele regulii.

sensul că nu li se cere niciodată acceptul pentru *regulile fundamentale ale jocului* şi pentru caracterul lor „drept". Ocaziile pentru ca persoanele să-şi declare adeziunea sau refuzul cu privire la aceste reguli sînt extrem de rare şi, ceea ce este mai important, aproape întotdeauna neconcludente, deoarece:

(i) în situaţiile respective oamenii nu se află în spatele „vălului (rawlsian) de ignoranţă" şi nu judecă lucrurile obiectiv, din punctul de vedere al „dreptăţii sociale", ci subiectiv (din punctul de vedere al intereselor imediate); cu alte cuvinte, se comportă aici *utilitar*, nu *principial*;

(ii) situaţiile respective sînt cazuri de alegere complexă, între programe politice alternative cu caracter *multidimensional*, nu simple alegeri între „reguli drepte" şi „reguli nedrepte"; neavînd în faţă această ultimă alternativă simplă, deciziile persoanelor reflectă efectiv preferinţele lor pentru unele dintre aceste programe multidimensionale, pentru „pachete" globale, nu pur şi simplu pentru un tip sau altul de dreptate ca atare. Pe scurt, ocaziile de a evalua „dreptatea socială" sînt „perturbate" şi chiar anulate de nenumărate alte evaluări ce trebuie făcute simultan; rezultatele, în ce priveşte această dimensiune, sînt „viciate" de prezenţa şi urgenţa celorlalte dimensiuni asupra cărora se optează.

Nu există, aşadar, motive pentru a presupune că participarea la joc atestă aprobarea tacită a caracterului „drept" al regulilor în vigoare. Hayek ar putea obiecta, întrebînd de ce ar participa „jucătorii" la un joc ale cărui reguli li s-ar părea nedrepte. Dar obiecţia nu are forţă, şi acest lucru este de mult cunoscut: încă discuţiile asupra „contractului social" au spulberat iluzia că „participarea la viaţa socială" ar demonstra „aprobarea" regulilor acesteia. Tot aşa cum participarea socială nu dovedeşte adeziunea (tacită) la un „contract social", ci poate primi multe interpretări diverse, nici „jocul" conform cu regulile nu dovedeşte acceptarea acestora ca „drepte", ci poate avea multe alte explicaţii.

Concluzia acestei argumentări este că nu există temeiuri pentru a susţine că participanţii la „jocul social" au admis tacit regulile jocului ca fiind „drepte". Or, în acest caz, nu li se poate imputa eventuala dorinţă de a pune în discuţie caracterul lor. Iar dacă persoanele au latitudinea de a cerceta caracterul „drept" sau „nedrept" al regulilor jocului, aceasta înseamnă că se poate pune, cu sens, problema dreptăţii sociale, cel puţin în următoarea reformulare: „Sînt oare drepte regulile jocului?". De aici, decurg şi celelalte întrebări, de asemenea ca întrebări cu sens: „Este oare dreaptă menţinerea regulilor existente?", „Este oare dreaptă perpetuarea ordinii de piaţă?" etc.

Respingînd asemenea întrebări, Hayek ilustrează de fapt refuzul liberal de a repune în discuţie „dreptatea" regulilor jocului social. Este larg admis,

chiar de către liberali precum James Buchanan, că „the rules of political order... can be legitimately derived only from the agreement among individuals as members of the polity"[1]. În mod normal, regulile privind „dreptatea socială" trebuie deci şi ele deduse din acordul majorităţii membrilor societăţii. Declararea lor drept „lipsite de sens" este numai un mod de a le sustrage dezbaterii şi de a evita supunerea lor la „votul" acestora. Simultan, prezentarea anumitor „reguli ale jocului" drept intrinsec raţionale şi benefice, drept „ştiinţific fundamentate", este doar o cale de a le sustrage revizuirii critice.

Deşi Hayek apără ideea de Societate Deschisă, prin strategia sa de a respinge punerea în discuţie a „regulilor jocului" şi a declara „dreptatea socială" ca nonsens, el încalcă unul dintre principiile centrale ale acestei societăţi : acela al supunerii la critică a tuturor opţiunilor existente. Justificarea hayekiană că aici n-am avea de-a face cu nici o opţiune (rezultatele ordinii de piaţă fiind necontrolabile deliberat) nu stă în picioare : chiar dacă nu putem controla total aceste rezultate, avem totuşi opţiunea de a le recunoaşte drept „echitabile" sau nu, de a le accepta sau nu, de a le amenda sau nu, de a le corecta sau nu. Cîtă vreme aceste opţiuni există, nu se poate susţine că problema dreptăţii sociale ar fi lipsită de sens. Situaţia este, de altfel, similară, într-o anumită măsură, cu cele discutate în sfera eticii aplicate : faptul că o persoană este în pericol mortal din cauze de care X nu este răspunzător, nu implică că X nu este dator să o ajute (dacă poate), nici că aici nu s-ar aplica ideile de dreptate ; analog, faptul că anumiţi concetăţeni ai lui X ajung în situaţii de dezavantaj sau penurie gravă din cauze pentru care X nu este răspunzător nu înseamnă neapărat că X nu ar avea datoria de a le ajuta (dacă este posibil). Condiţiile şi dimensiunile acestui ajutor rămîn subiect de dispută, teza însăşi că X are aici datorii (că dreptatea cere ca X să acorde ajutor) poate fi amendată, dar ea nu este nicidecum absurdă.

Dezbaterea pe marginea viziunii lui Hayek asupra dreptăţii sociale ar putea continua, deoarece nu se poate spune că părţile şi-ar fi epuizat complet argumentele. Cele spuse mai sus evidenţiază însă dificultăţi teoretice majore înfruntate de această viziune. O mare parte dintre aceste dificultăţi sînt efectul simplificărilor drastice operate de Hayek, al tendinţei de „încapsulare" a unor fenomene complexe („dreptate" socială, „stat", „intervenţie deliberată") în abstracţii unidimensionale. Dar în capacitatea de a avansa abstracţii provocatoare stă şi fertilitatea demersului hayekian : într-un fel, argumentele şi contraargumentele de mai sus confirmă fecunditatea şi importanţa acestui demers.

---

1. James Buchanan, Geoffrey Brennan, *The Reason of Rules : Constitutional Political Economy*, Cambridge University Press, 1985, p. 26.

JEREMY SHEARMUR

UTILIZAREA CUNOAŞTERII ÎN ORGANIZAŢII: O EXPLICAŢIE PRELIMINARĂ[1]

1. Introducere

Una dintre contribuţiile cele mai importante ale lui Hayek la teoria socială este reprezentată de setul de argumente avansate de el cu privire la utilizarea cunoaşterii în societate. Aşa cum bine se ştie, Hayek a fost în tinereţe simpatizant al unui tip de socialism fabian[2]. După terminarea studiilor universitare, el a lucrat însă alături de economistul austriac Ludwig von Mises. Hayek a fost profund influenţat de critica lui Mises cu privire la socialism şi, în special, de argumentele sale cu privire la imposibilitatea calculului economic în socialism[3]. Acest lucru pare să fi jucat un rol crucial în modificarea credinţei lui Hayek în fezabilitatea socialismului, înţeles ca presupunînd înlocuirea pieţelor cu planificarea centralizată (deşi şi-a exprimat simpatia pentru idealurile socialiste – egalitariene – cel puţin pînă în 1944[4]). Hayek a mărturisit de asemenea că, deşi considera critica lui Mises ca fiind corectă, nu era totuşi de acord cu particularităţile argumentului misesian. Acest lucru, precum şi unele schimburi de idei cu

1. Această lucrare se bazează în parte pe idei prezentate într-o conferinţă la Institute of Economic Affairs, Londra, în 1998, şi în seminarul meu despre „Organizaţii şi Cunoaştere" la Departamentul de Ştiinţe Politice din Faculty of Arts, în cadrul ANU în 1999. Aş dori să mulţumesc participanţilor la ambele pentru discutarea unor versiuni mai vechi ale ideilor pe care se bazează această scurtă lucrare. (*Nota editorului englez*: Autorul îşi păstrează toate drepturile asupra acestui studiu).
2. A se vedea, pentru discuţie, lucrarea mea *Hayek and After*, Routledge, Londra, 1996, capitolul 2.
3. A se vedea, pentru discuţie, lucrarea mea *Hayek and After*, capitolul 2. Asupra semnificaţiei argumentului lui Mises, într-o manieră mai generală, a se vedea David Ramsay Steele, *From Marx to Mises*, La Salle, Open Court, 1992.
4. A se vedea, pentru discuţie, lucrarea mea *Hayek and After*, capitolul 2, în special referirile la lucrarea lui Hayek „On Being an Economist" (1944).

apărători ai socialismului, l-au condus pe Hayek la dezvoltarea unor reflecţii care ne interesează în mod special. Căci, în timp ce argumentul lui Mises se referea, în primul rînd, la problemele calcului economic în socialism, ca atare – arătînd că nu este posibilă determinarea utilizării economice a bunurilor de capital esenţiale în absenţa preţurilor de piaţă –, Hayek s-a preocupat de o problemă uşor diferită. Aceasta este tema pe care el a explorat-o şi dezvoltat-o apoi într-o serie de lucrări ce se refereau atît la calculul economic, cît şi, într-un cadru mai general, la utilizarea cunoaşterii în societate[1].

În argumentul lui Hayek cunoaşterea este prezentată ca dezagregată din punct de vedere social. Prin aceasta înţeleg că ea este social dispersată – în sensul că este prezentă în cadrul populaţiei unei societăţi, şi nu este controlată în mod centralizat. Hayek va întări mai tîrziu această idee, accentuînd, cu referire la Michael Polanyi[2], faptul că o mare parte din cunoaşterea respectivă poate avea foarte bine un caracter tacit : să fie mai degrabă de tipul *a şti cum*, decît *a şti că*, pentru a folosi exprimarea lui Gilbert Ryle[3]. Ceea ce era semnificativ în viziunea lui Hayek a fost adus la lumină printr-o reinterpretare creativă a ideilor lui Adam Smith cu privire la diviziunea *socială* a muncii.

În *Avuţia Naţiunilor*, Smith a oferit, este arhicunoscut, o trecere în revistă a modurilor în care avuţia este generată ca urmare a diviziunii muncii în cadrul unui atelier de ace. Dar, o semnificaţie cheie, în termenii teoriei sociale, avea nu atît ceea ce se întîmpla în cadrul atelierului – unde se presupune că diversele activităţi ale indivizilor sînt coordonate de un manager sau un comitet al muncii –, ci pe o scală mare, la nivelul societăţii. Pentru că, în acest caz, există o aceeaşi diviziune a muncii şi, implicit, cîştiguri de productivitate. Însă coordonarea avea loc nu atît ca urmare a planificării de către un manager sau a directivelor date de către acesta celor ce întreprind activităţi economice în cadrul societăţii, ci avea loc mai degrabă spontan. Coordonarea activităţilor indivizilor era dată de preocuparea fiecăruia de a obţine un cîştig cît mai mare de pe urma muncii sau a bunurilor sale şi de atenţia la semnalele ce li se transmit prin intermediul preţurilor. Astfel ei a fost determinaţi să coopereze – fără măcar să ştie că acest lucru se întîmplă producînd bunuri de care alţii aveau nevoie – ce îşi

1. În această privinţă, articolele cheie sînt de găsit în lucrarea sa *Individualism and Economic Order*, Routledge, Londra, 1949.
2. A se vedea, în special, materialul inclus apoi în lucrarea lui Polanyi *The Logic of Liberty*, Routledge, Londra, 1951.
3. A se vedea Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949.

găseau locul în cadrul planurilor complexe şi necunoscute ale altor oameni – ca rezultat al luării în considerare a semnalelor transmise prin intermediul preţurilor[1]. Imaginea rezultată este cea care a constituit de atunci o sursă continuă de inspiraţie pentru teoreticienii sociali – cu deosebire în predica laică a lui Leonard Read, „I, Pencil"[2]. Aceste preţuri ofereau stimulente şi transmiteau, fiecărui individ care acţiona, în diferite situaţii în societate, informaţii cu privire la răspunsurile şi evaluările agregate ale altor oameni.

Hayek a fost capabil să construiască pe – şi să revigoreze – viziunea diviziunii sociale a muncii într-o societate bazată pe piaţă, în termenii utilizării cunoaşterii social dispersate. Nu era vorba numai despre ce ar putea face oamenii, dar şi despre ceea ce cunosc şi pot pune la dispoziţia altor membri ai societăţii, prin intermediul mecanismelor de piaţă. Într-adevăr, imaginea la care a condus a fost izbitoare. Căci ar părea nu numai că o asemenea societate funcţionează astfel încît oamenii contribuie fiecare la bunăstarea celuilalt, ci că ei ar putea face aceasta acţionînd într-o manieră care să permită realizarea un ideal important de libertate. Pentru că, într-o astfel de societate, indivizii pot acţiona pe baza propriilor judecăţi şi cunoştinţe, sub protecţia domniei legii.

Ideile lui Hayek sînt frapante. Nu trebuie să le tratăm ca descriind singurul mecanism legat de cunoaştere care funcţionează într-o societate modernă şi complexă a pieţei. Au loc tot felul de alte activităţi, de la dezvoltarea încrederii în cadrul relaţiilor repetate şi comunicarea cunoaşterii prin intermediul bîrfei[3], de exemplu, la întrepătrunderea între, să spunem, organizaţii de desfacere şi producători, în scopul unei mai bune asigurări a dezvoltării produselor potrivit cerinţelor consumatorilor. Dar, oricît de importante ar fi aceste alte probleme, diviziunea socială a muncii şi diviziunea socială a cunoaşterii, aşa cum le descrie Hayek, sînt cele care formează cadrul pentru alte activităţi. Nu numai că aceste lucruri sînt

1. Este cu siguranţă o problemă de real interes intelectual cînd şi în ce condiţii are loc efectiv această coordonare; dar nu este un subiect pe care îl putem dezbate aici.
2. Argumentul lui Read este doar unul dintr-un şir de prezentări ale acestei idei, după care produsele într-o societate bazată pe piaţă sînt produse ale cooperării neintenţionate între oameni care nu se cunosc între ei şi care nu cooperează în mod deliberat, idee ce poate fi regăsită cel puţin încă de la *Al doilea tratat despre cîrmuire* (*Second Treatise on Government*) al lui John Locke. Cea mai accesibilă sursă a eseului lui Read este acum: http://www.fee.org/about/ipencil.html.
3. A se vedea, de exemplu, Dan Klein (coord.), *Reputation*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, ca probă şi argument cu privire la rolul unor astfel de idei ca alternativă la viziunea potrivit căreia guvernul este necesar pentru a determina indivizii să se comporte în mod corespunzător unii faţă de ceilalţi.

caracteristice unei societăţi precum a noastră, dar, aşa cum arată Hayek – iar raţionamentul a fost admis de către mulţi socialişti[1] –, nu pare să existe nici o alternativă evidentă în cadrul societăţilor bazate pe piaţă, extinse, de abordare a acestor lucruri altfel decît prin intermediul mecanismelor de piaţă. (În mod clar, informaţia furnizată centralizat şi alte activităţi ale guvernului pot afecta funcţionarea unor asemenea mecanisme; dar argumentul lui Hayek era acela că nu li se pot substitui în mod sistematic.)

Acest fapt ne apropie practic de preocuparea lucrării de faţă: ce ne facem cu problema lui Hayek privind utilizarea cunoaşterii tacite şi dezagregate *în interiorul* organizaţiilor[2]? În acest context, deşi există şi abordări mai recente, lucrarea clasică a lui Ronald Coase, *Natura firmei*, este încă folositoare, oferindu-ne contextul pentru problema în discuţie. Căci el pune întrebarea foarte pertinentă: de ce, dată fiind abordarea pe care tocmai am menţionat-o, trebuie să existe firme şi, în general, organizaţii? Răspunsul oferit este că acestea ne permit eliminarea costurilor de tranzacţie (în mod special ceea ce el numeşte costuri de marketing). Această abordare ar putea fi uşor extinsă[3]. Căci dincolo de şi deasupra acestui răspuns, s-ar putea adăuga că a angaja pe cineva – spre deosebire de a încheia cu el un contract pentru furnizarea unui bun sau serviciu – are două consecinţe semnificative. În primul rînd, aşa cum Coase însuşi a accentuat, înseamnă că de la o persoană se poate – raţional – aştepta să îndeplinească o gamă largă de servicii, al căror caracter nu poate fi specificat în momentul angajării. În al doilea rînd, şi, aşa cum vom vedea, cu deosebire important – în cazul unui angajat, cunoştinţele sale legate de munca pe care o desfăşoară, ca şi inovaţiile sale sînt proprietate a companiei, şi nu a sa. (În mod clar, acest lucru ridică unele probleme interesante cu privire la stimulente, în sensul că, dacă angajatul talentat nu are perspectiva unui venit în plus faţă de şi deasupra salariului său – de exemplu, prin oferirea unei părţi din acţiunile companiei –, el va avea interesul să ascundă potenţialul inovator care ar avea o aplicaţie dincolo de şi deasupra celei necesare soluţionării problemei care i-a fost încredinţată, iar dacă domeniul este tehnic, devine dificil şi costisitor pentru companie să identifice ce anume se întîmplă.)

---

1. Spre comparaţie, contribuţiile lui Plant şi Miller, în Julien Le Grand şi Saul Estrin (coord.), *Market Socialism*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
2. A se vedea, de asemenea, pentru o prezentare provocatoare a acestei probleme, R. Cornuelle, „The Power and Poverty of Libertarian Thought", în *Critical Review*, 6, nr.1, iarna 1992, pp. 1-10.
3. A se vedea, pentru o trecere în revistă folositoare, articolele din Louis Putterman şi Randall S. Kroszner (coord.), *The Economic Nature of the Firm*, ediţia a II-a, Cambridge University Press, 1996.

Problema proprietăţii cunoaşterii este, în mod clar, semnificativă, dacă vom compara un angajat cu cineva care furnizează anumite servicii prin contract. Dacă lucrătorul cu contract descoperă o modalitate nouă, mai uşoară şi mai rapidă, de a îndeplini o anumită sarcină, el poate nu numai cîştiga foarte mult de pe urma respectivului contract (presupunînd că ar fi plătit pe baza aşteptărilor tuturor că lucrurile se vor face în vechiul mod), dar se poate folosi de inovaţia la care a ajuns lucrînd la problema respectivă, pentru a rezolva problemele altora. În timp ce, dacă un angajat ar fi avut ideea, atunci, în mod firesc, compania ar avea proprietatea asupra ei, şi dacă unii concurenţi ar vrea să se folosească de ea, ar putea face acest lucru numai cu acordul companiei şi plătindu-i o taxă. Aşa cum voi arăta mai departe în lucrarea de faţă, există şi alte dimensiuni ale acestei probleme.

În mod corespunzător, sînt suficiente motive pentru existenţa firmelor şi a altor tipuri de organizaţii. Dar, o dată ce există, apare o problemă : cum ne putem folosi de cunoaşterea social dezagregată – inclusiv cunoaşterea tacită – în cadrul acestora ?

2. Simularea pieţei

În tratarea subiectului, o cale ar fi adoptarea viziunii potrivit căreia abordarea lui Hayek a oferit calea de rezolvare a acestor probleme de cunoaştere şi a posibilităţilor în care ele ar putea fi folosite în interiorul firmelor. Un ghid deosebit de bun şi scurt al unor asemenea abordări este oferit în lucrarea lui Tyler Cowen şi David Parker *Markets in the Firms* (*Pieţe în interiorul firmelor*)[1]. Scopul general al argumentului lor este accentuarea continuităţii între relaţiile contractuale din afara şi din interiorul firmei[2]. Examinează apoi – şi argumentează – o multitudine de căi în care abordări de piaţă (*market-like approaches*), ca şi mecanismul preţurilor şi cele asemănătoare acestuia (*price-like mechanisms*), pot fi utilizate în interiorul firmei. Ei ne amintesc, în acest context, de modul în care Ronald Coase a citat descrierea de către Robertson a firmelor ca „insule de putere conştientă în oceanul de cooperare inconştientă precum picăturile de unt

1. Tyler Cowen şi David Parker, *Markets in the Firm*, Institute of Economic Affairs, Londra, 1997. Abordarea lor în această – foarte interesantă – lucrare este mai largă decît ar putea s-o indice caracterizarea mea de aici.
2. Spre comparaţie, vezi S. Cheung, „The Contractual Nature of the Firm", in *Journal of Law and Economics*, aprilie 1983, pp. 1-21, pentru o mai puternică susţinere a acestui punct de vedere.

coagulîndu-se într-o găleată de zer"[1]. Ei prezintă însă dezavantajele acestora, printr-o paralelă cu neajunsurile unei economii planificate centralizat. Abordarea lor este oferită ca alternativă la viziunea asupra managementului firmei ca planificator central. Această abordare mi se pare solidă şi interesantă. Pare, de asemenea, să fie exact tipul de abordare care ar trebui utilizat în multe împrejurări. Este uimitor cum, în zilele noastre, se discută despre firma virtuală – în sensul unei companii care adoptă o astfel de atitudine, pînă la a contracta toate activităţile „sale". Mi se pare însă că există trei probleme ale unei astfel de abordări, care răspund unor critici mai vechi ale relaţiei de angajare.

Prima constă în faptul că introduce în interiorul companiei un mod de lucru ce poate conduce la dificultăţi în relaţiile de muncă. Căci examinarea, să spunem, a sarcinilor pe care le au de îndeplinit anumite diviziuni ale unei companii, ca un preambul la tratarea acestora ca furnizori prin contract ai respectivului serviciu, introduce un sistem de stimulente perfide pentru angajaţii în discuţie. Căci, în mod clar, evaluarea pe care o faci este aceeaşi cu cea pe care ai fi făcut-o dacă ai fi evaluat activitatea plănuind să contractezi cu alţi furnizori. Indivizii din respectiva divizie vor putea foarte bine să înceapă a se întreba dacă, o dată ce această evaluare va fi realizată, condiţiile lor de angajare şi oportunităţile de promovare vor rămîne asemănătoare celor pe care le aveau în cadrul companiei mai mari. În mod evident, contractarea – ca şi introducerea de asemenea condiţii în interiorul unei companii – poate oferi reale beneficii celor ce se ocupă de managementul companiei originale şi celor care conduc unitatea respectivă. Însă, pentru angajatul obişnuit, pot exista dezavantaje importante. Nu numai că toate condiţiile pot fi mai proaste, dar, dacă rezultatul este raţionalizarea, raţionalizate pot fi chiar posturile lor. Angajaţii pot simţi că participarea la exerciţii evaluative relaţionate cu astfel de mişcări este echivalentă cu împletirea funiei cu care vor fi spînzuraţi. Este posibilă, astfel, rezistenţa sau chiar sabotarea respectivelor activităţi.

Ajung, astfel, la cel de-al doilea punct. Relaţiile în discuţie – între angajat şi angajator – au fără îndoială un caracter pur instrumental. Una dintre persoane este folosită pentru atingerea scopurilor unei alte persoane. Asemenea aranjamente sînt importante – căci ele pot fi în direcţia eficienţei şi a unui tip de ordine socială descris de Smith şi mai apoi de către Hayek. Mai mult, dacă avem de-a face, în acest cadru, cu indivizi care sînt întreprinzători individuali sau parteneri într-o mică întreprindere, angajarea

1. A se vedea Ronald Coase, „The Nature of the Firm", in Coase, *The Firm, the Market and the Law*, Chicago University Press, 1988, p. 35.

în asemenea termeni este posibil să fie extrem de stimulativă. Poate fi o adevărată provocare a-ţi utiliza cunoştinţele şi ingeniozitatea pentru a face lucrurile mai bine – un fapt nu numai extraordinar, dar şi extrem de profitabil, nu doar în termeni de venituri de pe urma ideilor tale, dar şi ca urmare a satisfacţiei de a ţi le vedea puse în practică şi de a ajuta la creşterea şi dezvoltarea companiei cu care te identifici. Lucrurile sînt însă diferite în cazul unui simplu angajat într-un asemenea cadru. Căci, în acest context, este posibil nu numai ca o sporire a productivităţii să fie în detrimentul cuiva – fie în termeni de pierdere a locului de muncă, fie de scădere a interesului asupra propriei activităţi. Dar există chiar riscul ca aceasta să fie o urmare a propriilor idei şi inovaţii.

În al treilea rînd, cineva care intră într-o relaţie contractuală se presupune că ştie ce anume doreşte. Cu alte cuvinte, dacă cineva contractează cu o parte din afara companiei pentru furnizarea a ceva, se presupune că doreşte lucrul pe care l-a comandat. Trebuie, în mod firesc, să plătească pentru el, dacă a fost livrat conform specificaţiilor, şi nu cade în sarcina persoanei cu care a contractat să-i ofere o critică a produsului care a cerut să-i fie furnizat. În mod evident, există contexte în care acesta din urmă ar putea ridica o sprînceană sau pune o întrebare mai explicită cu privire la ceea ce i s-a cerut să furnizeze. Dar tocmai pentru că nu este parte a activităţii tale antreprenoriale – şi, astfel, nu ştie cu exactitate ce anume doreşti să realizezi – există limite cu privire la cît de departe poate în mod rezonabil pune asemenea întrebări, ca să nu luăm în considerare faptul că, dacă o astfel de situaţie are loc, dezvăluirea a ce anume doreşti să realizezi îi poate oferi informaţii preţioase. (De exemplu, cu privire la o piaţă pe care respectiva persoană ar putea să intre în concurenţă cu tine.) Acest fapt presupune, la rîndul său, că nu va avea nici un stimulent pentru a se gîndi la problemele tale, ci numai la cum ar putea produce, în modul cel mai eficient, ceea ce i-ai cerut să producă. Dacă o abordare precum cea a lui Cowen şi Parker duce la dezvoltarea de centre de profit în interiorul întreprinderilor, acestea, la rîndul lor, par a nu avea nici un motiv pentru a-şi pierde vremea cu problemele altora, ci mai degrabă să desfăşoare producţia – în modul cel mai economic – a ceea ce li s-a cerut să producă. Ceea ce înseamnă nu numai că – aşa cum am menţionat în introducerea lucrării de faţă – inovaţiile nu vor fi proprietatea persoanei care îndeplineşte o anumită sarcină (cu excepţia cazului în care acest lucru este specificat în avans, ca parte a relaţiei contractuale), dar şi că vor exista pierderi atît în privinţa cunoştinţelor (*know-how*) indivizilor care execută sarcinile respective pe cont propriu, dar şi în privinţa input-ului decisiv pe care aceştia ar putea să-l introducă în specificarea sarcinii pe care o au de îndeplinit.

Ideile la care conduc toate acestea sînt expuse mai pe larg în cele două puncte care urmează.

În primul rînd, într-un anume sens, cu cît o firmă este de dimensiuni mai reduse (sau cu cît o firmă mare adoptă măsuri în interiorul său care să simuleze relaţiile între firme de dimensiuni reduse sau indivizi pe piaţă), cu atît funcţionarea ei este limitată la cunoaşterea cu privire la ceea ce ar trebui să se facă a celor cîteva persoane care o conduc. În mod sigur, ei se vor putea baza – prin intermediul mecanismelor hayekiene – pe un volum mare de cunoştinţe cu privire la modul în care planurile lor pot fi realizate dispersat, în cadrul unei societăţi bazate pe piaţă. Dar aceste planuri sînt ele însele dogmatizate, în sensul de a fi luate ca atare, neputînd face obiectul unei critici. Avem aici analogul unui consumator ale cărui gusturi – la un anumit nivel[1] – sînt luate ca atare, mai degrabă decît să facă obiectul unei evaluări critice din partea altor persoane. În mod similar, cunoştinţele (*know-how*) acestor persoane sînt limitate la ceea ce ei cunosc. Este foarte posibil ca ei să cheltuiască timp şi resurse pentru a face ceva echivalent cu redescoperirea roţii. Şi singurul mod în care pot dobîndi alte cunoştinţe şi feedback – de exemplu, prin utilizarea consultanţilor – cere ca ei să ştie (într-un anume sens) ceea ce nu ştiu şi cine ar poseda cunoştinţele în cauză, şi care ar fi preţul corect pentru acestea. (În această privinţă, preocuparea noastră poate fi privită ca un ecou a ceea ce Frank Knight numea incertitudine, dar ea este, în fapt, destul de diferită[2].)

În al doilea rînd, problema fundamentală îmi pare a fi aceea că practicanţii unei asemenea abordări lucrează cu viziunea că tot ceea ce este înseamnă coordonare de piaţă şi planificare centrală (deşi Cowen şi Parker permit mai multe combinaţii între cele două). Aceasta conduce – în mod ciudat – la o viziune care, deşi este deosebit de sensibilă la avantajele mecanismelor de piaţă, tinde să trateze singura alternativă ca fiind aceea a unui planificator central. (Într-adevăr, individul este un astfel de planificator în ceea ce priveşte propriile preferinţe şi gusturi.) Dar, aşa cum aş dori să argumentez în cele ce urmează, aceasta este o viziune care, deşi importantă – şi ar fi bine să o utilizăm în multe împrejurări –, nu poate fi considerată singura alternativă la piaţă.

1. Am scris în acest fel pentru a lăsa loc noţiunii de „bunuri Z" – adică faptului că pot exista (pot fi date) preferinţe în spatele a ceea ce în mod curent noi considerăm a fi preferinţele noastre, în termenii cărora preferinţele noastre curente pot fi criticate. A se vedea, pe această temă, Garry Becker, *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
2. A se compara, pe această temă, discutarea de către Coase însuşi, în „The Nature of the Firm", a temelor din lucrarea lui Knight, *Risk, Uncertainty and Profit*, ediţia a II-a, Harper & Row, New York, 1921.

3. Cunoaşterea tacită: de la Polanyi la managementul cunoaşterii

În acest moment aş dori să mă întorc la întrebarea-cheie, pusă la sfîrşitul introducerii: cum am putea răspunde la probleme despre utilizarea cunoaşterii în organizaţii? În secţiunea precedentă am urmărit o abordare a acestei probleme care răspunde prin încercarea de a utiliza - sau de a simula - preţuri şi mecanisme de piaţă în interiorul organizaţiilor. Dar există oare abordări alternative? Prima noastră mişcare ar fi considerarea unei abordări care a devenit recent o modă în rîndul celor ce se preocupă de practicile de management, în special în Statele Unite, şi care este adesea denumită „managementul cunoaşterii". (Mi se pare izbitor faptul că unele dintre ideile pe care Cowen şi Parker le prezintă ca avîndu-şi originea în practica întreprinderilor din Statele Unite, în special la *Koch Industries*, pot fi mai bine teoretizate în termenii acestor idei, decît în termenii abordărilor mai înguste bazate pe piaţă pe care le adoptă aceştia.)

Managementul cunoaşterii poate fi privit în mod folositor, cred eu, ca produsul a două tendinţe. Pe de o parte, multe companii mari au cheltuit în perioada anilor '80 sume considerabile pe tehnologii ale informaţiei, dar cîştigurile de pe urma respectivelor investiţii au fost dezamăgitoare. Rezultatul a condus la o îngrijorare cu privire la modalităţile în care aceste facilităţi ar putea fi utilizate într-un mod mai eficient în cadrul companiei, şi, astfel, s-a produs la o mutare a atenţiei pe cunoaştere şi administrarea sa eficientă. Pe de altă parte, unii cercetători au devenit interesaţi în probleme privind administrarea cunoaşterii în organizaţii. Printre aceştia merită amintit suedezul Karl Erik Sveiby[1], care a recurs la lucrarea filosofului şi teoreticianului social Michael Polanyi[2], pentru idei cu privire la caracterul cunoaşterii. Aceste două influenţe au condus în vremurile recente la o creştere considerabilă a activităţii în interiorul organizaţiilor comerciale şi, prin intermediul comentariilor, în cărţi[3] şi pe internet[4]. Există multe

1. Conform http://www.sveiby.com.au/KnowledgeManagement.html.
2. A se compara ale sale *Logic of Liberty* şi *Personal Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1958. Sveiby a scris o teză cu privire la lucrarea lui Polanyi şi oferă în mod curent un ghid al ideilor lui, prin intermediul paginii sale de web (a se vedea nota precedentă).
3. A se vedea, de exemplu, Carla O'Dell şi C. Jackson Grayson Jr., *If only we knew what we know*, Free Press, New York, 1998.
4. A se compara, de exemplu, http://www.brint.com/; http://www.knowledge business.com/; http://www.businessinovation.ey.com/center/centerf.html.

dimensiuni ale acesteia, dar una care este deosebit de semnificativă în contextul nostru are legătură cu comunicarea cunoaşterii tacite.

În „Introducere", am discutat despre rolul cunoaşterii tacite în argumentul lui Hayek împotriva planificării centralizate – spunînd că o astfel de cunoaştere nu poate fi centralizată şi, astfel, nu poate fi utilizată de către planificatori. Viziunea lui Hayek era aceea că o asemenea cunoaştere poate fi utilizată social, prin intermediul indivizilor ce o deţin şi o folosesc ca bază pentru acţiune, în luarea deciziilor în contexte de piaţă. Hayek avea cu siguranţă dreptate în a accentua acest din urmă punct. Dar una dintre temele din managementul cunoaşterii ne sugerează că se poate merge mult mai departe decît şi-a imaginat el în a face o astfel de cunoaştere disponibilă pentru ceilalţi. Ceea ce s-a făcut – de către consultanţii în management Ernst şi Young, de exemplu – a fost chestionarea celor implicaţi în diverse sarcini specifice, alcătuindu-se astfel o bază de date care poate fi consultată de către ceilalţi membri ai organizaţiei. Cu alte cuvinte, tipul de abordare pe care ei l-au utilizat a fost să-i determine pe oameni să transcrie lecţiile învăţate, şi alte informaţii pertinente, dintr-o formă tacită într-una intersubiectiv accesibilă. Aceasta nu înseamnă, desigur, că *întregul* conţinut al cunoaşterii tacite este explicitat sau că nu mai ai nevoie de cunoaştere tacită (ori de un alt tip) pentru a fi, apoi, capabil să utilizezi ceea ce este pus la dispoziţie. Înseamnă doar că, mai presus de orice, dacă o asemenea bază de date este instalată, oamenii nu mai au nevoie să înveţe de fiecare dată cum să rezolve o problemă anume. Este, de asemenea, grăitor faptul că acea cunoaştere rezultată nu este utilizată de planificatorii centrali, ci, mai degrabă, într-un cadru descentralizat, de către alţi agenţi. În vederea funcţionării unor asemenea sisteme, este important ca oamenii să fie stimulaţi să împărtăşească informaţia. Şi, aşa cum am menţionat, o dezvoltare impresionantă a unor astfel de idei are loc acum, atît în cadrul organizaţiilor comerciale, cît şi prin cei interesaţi în studierea lor. Există, de asemenea, organizaţii comerciale cum sînt *Orbital Software*[1], care oferă facilitatea de căutare (*mining*) a informaţiei electronice existente – de exemplu, a corespondenţei electronice între birourile „de ajutor" şi cei care le pun întrebări acestora – pentru a o transforma într-o bază de date. Acesteia i se pot pune întrebări în limbajul obişnuit. În cazul în care o asemenea căutare nu îşi găseşte răspuns în materialul din baza de date, software-ul prezintă legături către persoane din cadrul organizaţiei care pot fi contactate şi care pot oferi mai multe informaţii despre subiectul respectiv.

1. A se vedea http://www.orbitalsw.com.

Cu alte cuvinte, întrebările la care nu se poate răspunde sînt direcţionate către aceste persoane - şi întrebarea, şi răspunsul său fiind adăugate, la rîndul lor, în baza de date.

Mai degrabă decît a privi la aceste probleme detaliat sau, mai general, la domeniul în expansiune al managementului cunoaşterii, aş vrea să extrag din acestea cîteva concluzii; unele care sînt legate de teme discutate în secţiunea a doua a lucrării de faţă.

Căci, o dată ce organizaţiile sînt privite în termeni de sistem, în interiorul căruia cunoaşterea tacită - şi alte tipuri de cunoaştere - sînt împărtăşite într-o asemenea manieră, anumite probleme încep să arate destul de diferit. Şi anume, devine clar că pot exista dezavantaje ale unei abordări „contractuale" (*contracting-out*) şi ale modelului companiei virtuale. Căci baza de date, creată prin intermediul comunicării cunoaşterii tacite, este atît un produs, cît şi un instrument al întregii organizaţii. În acest context, este foarte important cine este şi cine nu este membru al companiei. Căci, în cazul unui membru, se poate apela la cunoaşterea sa pentru crearea unei asemenea baze de date. Dar membrii, şi numai ei, vor fi şi cei care vor putea utiliza respectiva bază de date. Mai mult, aceasta determină o atitudine oarecum diferită faţă de cei din interiorul companiei. Căci, mai degrabă decît a-i privi - în mod esenţial - ca executanţi ai unor politici ordonate de către alţii, ei pot fi priviţi ca oameni ce deţin cunoaştere, o cunoaştere ce poate fi de folos altora. În mod clar, într-un anume sens, angajaţii au fost priviţi întotdeauna ca posedînd cunoaştere - de exemplu, expertiză în ce priveşte sarcinile pe care au fost angajaţi să le îndeplinească - şi aceasta, în mod evident, include cunoaşterea tacită. Dar ea ar fi putut fi privită ca o cunoaştere relevantă numai pentru sarcinile pe care le aveau de îndeplinit sau, eventual, dacă erau implicaţi în instruirea altora - pentru cei care ar fi putut învăţa de la ei, spre a putea, la rîndul lor, îndeplini sarcini specifice. Managementul cunoaşterii - de tipul celui la care ne-am referit aici - conduce la o viziune oarecum diferită a lucrurilor. Căci, aşa cum am explicat, individul este privit ca avînd - şi ca dobîndind continuu - informaţii ce pot fi de folos celor care lucrează în alte arii ale organizaţiei şi cu care nu are un contact direct. Dar aceasta, la rîndul său, presupune că indivizii vor fi evaluaţi într-un mod oarecum diferit de acela în care au fost evaluaţi pînă acum: acum sînt trataţi mai mult ca scopuri în sine, decît ca mijloace pentru un scop. În acelaşi timp, ei sînt trataţi ca scopuri în sine numai în măsura în care contribuie la un scop instrumental legat de împărtăşirea cunoaşterii. În mod corespunzător, dacă expresia „scopuri în sine" poate fi considerată ca introducînd o temă kantiană în argumentul meu, trebuie luat în considerare faptul că aceasta are o astfel de motivaţie

instrumentală subiacentă[1]. Ceea ce este semnificativ, căci e posibil să existe angajaţi a căror folosinţă este în mod îngust instrumentală (de exemplu, cei care asamblează componente cu o mare dexteritate manuală, dar care au numai o redusă cunoaştere tacită ce ar putea fi de folos altora în cadrul organizaţiei).

Există însă modalităţi în care ideile dezvoltate în această secţiune pot căpăta o deschidere mai largă. În viziunea mea, deşi progresele în privinţa managementului cunoaşterii într-un cadru comercial sînt fascinante, cred că abordările utilizate în mod curent pot cîştiga de pe urma unei extinderi a gamei ideilor teoretice care stau la baza acestora. În cele ce urmează, voi sugera că ideile inspirate de Polanyi, pe care le-am expus pînă acum, ar avea de cîştigat de pe urma adăugării unor idei ale lui Karl Popper.

4. De la managementul cunoaşterii la Popper şi înapoi

Activitatea lui Karl Popper – în filosofia ştiinţei şi filosofia socială[2] – este bogată şi acoperă un spectru foarte larg. Există însă anumite trăsături ale operei sale care mi se par pertinente pentru subiectele aflate în dezbatere în lucrarea de faţă. Şi anume, accentul pe care Popper l-a pus pe failibilitatea cunoaşterii noastre – pe felul în care ideile pot fi continuu îmbunătăţite prin critică – şi pe importanţa faptului de a lăsa ideile să moară în locul nostru. Această din urmă teză este legată de ideile *sale* despre cunoaşterea tacită. Căci Popper a accentuat rolul cunoaşterii tacite şi al aşteptărilor – adesea neconştientizate şi, uneori, determinate biologic. Nu ajungem niciodată într-o situaţie, spune el, lipsită de aşteptări prealabile, în lumina cărora să interpretăm lumea. Dar asemenea idei pot fi *greşite*. Acest lucru – spre deosebire de abordarea lui Hayek – introduce ceva distinct ; şi anume, o viziune a cunoaşterii care implică descrierea (ce poate fi adevărată sau falsă) şi argumentarea (în care asemenea susţineri sînt contestate şi puse la încercare), mai degrabă decît simpla informaţie.

---

1. Pentru această temă, la un nivel mai general, a se vedea discuţia despre drepturi – şi în special despre dreptul de exprimare (*dialogue rights*) – în lucrările mele *Hayek and After* şi *The Political Thought of Karl Popper*, Routledge, Londra & New York, 1996.
2. A se vedea, în special, lucrările lui Popper : *Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londra, 1959 ; *Conjectures and Refutations*, Routledge, Londra, 1963 ; *Objective Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1972 şi *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, Londra, 1945. Pentru propria-mi interpretare asupra unor aspecte ale operei lui Popper, a se vedea lucrarea mea *The Political Thought of Karl Popper*.

Să începem cu cîteva consecinţe ale acestor simple puncte de vedere. Mai întîi, avînd în minte perspectiva lui Popper, putem vedea dintr-o dată că o comunicare (parţială) a cunoaşterii tacite are o importanţă mai mare decît cea conferită de faptul de a fi făcută accesibilă altora. Căci comunicarea a ceea ce facem ne permite – nouă şi altora – să criticăm. De exemplu, dezvoltarea unei baze de date de tipul celei descrise în secţiunea precedentă se poate considera că implică un proces în care este obiectivizată informaţia despre cum anumiţi oameni fac anumite lucruri. Aşa cum subliniază Popper, în cazul în care cunoaşterea este tacită, atunci ea nu este disponibilă ca obiect al criticii şi ca un anume lucru la care putem lucra pentru îmbunătăţire. Pe măsură ce avem o trecere în revistă a modului în care diverşi oameni îndeplinesc diverse activităţi, nu numai că alţii pot învăţa despre acestea – şi, astfel, nu este nevoie să le reinventeze ei înşişi –, dar pot vedea modalităţi în care le pot îmbunătăţi. Nu numai că pot face respectivele descoperiri, dar faptul că observă probleme în legătură cu ele şi sugerează cum ar putea fi depăşite poate fi comunicat altora. În această privinţă, baza de date poate deveni baza pentru învăţarea activă în interiorul organizaţiei, mai degrabă decît pentru simpla acumulare (folositoare) de date despre experienţele diverselor persoane. Mai mult, atît timp cît informaţia despre cum anumiţi oameni fac anumite lucruri este explicitată, aceasta devine la rîndul său de interes pentru management – care poate, de exemplu, să localizeze probleme de interes mai general cu privire la ceea ce se întîmplă, şi apoi să intre în negocieri cu angajaţii în privinţa modului în care pot fi remediate aceste probleme. La fiecare stadiu însă, practica managementului cunoaşterii de a răsplăti indivizii pentru contribuţiile lor trebuie continuată – inclusiv răsplătirea lor pentru ridicarea unor probleme folositoare. Într-un asemenea cadru, este deosebit de important să avem în minte viziunea lui Popper, potrivit căreia descoperirea unei greşeli nu trebuie privită ca un dezastru sau ca un eşec personal, ci mai degrabă ca oferind ocazia pentru îmbunătăţire.

Există însă un al doilea mod în care ideile lui Popper ar putea fi aplicate în interiorul organizaţiilor. Să considerăm, în acest context, „declaraţia de intenţii" a unei organizaţii (a se compara discutarea acestei teme cu cap. 4 din Cowen şi Parker). În mod curent, multe întreprinderi formulează declaraţii de intenţii ce au rolul de a fixa obiectivele către care se îndreaptă şi care vor fi avute în vedere ca priorităţi. Din experienţa mea, multe dintre acestea sînt o pierdere de vreme sau mai rău, în sensul că adesea includ declaraţii care sînt adoptate cu o insuficientă examinare critică, dar care sînt apoi utilizate pentru a controla activităţile oamenilor. Problema cu aceste lucruri pare să fie, în mod tipic, dublă. În primul rînd, acestea

constau într-un şir de generalităţi, al căror conţinut este dificil de înţeles la o primă vedere (şi la care, din acest motiv, se poate consimţi prea rapid). În al doilea rînd, sînt impuse de la vîrf, fără o înţelegere a modului cum funcţionează realmente organizaţiile – adică, a practicilor efective ale indivizilor, a cunoştinţelor (*know-how*) şi a cunoaşterii tacite de care se folosesc aceştia şi aşa mai departe.

Cred, totuşi, că există o cale în care toate aceste exerciţii ar putea deveni folositoare: transformarea lor de către cei în poziţii de conducere într-un cadru pentru teoria proprie cu privire la cum ar trebui să funcţioneze organizaţia. Aceasta ar include atît scopurile ei propriu-zise, cît şi viziunea cu privire la ceea ce fiecare parte a organizaţiei trebuie să facă pentru promovare.

În acest sens, ar trebui să se ţină seamă de două aspecte. Mai întîi, ar fi necesar ca aceste idei să fie traduse în termeni ce au legătură cu ceea ce se întîmplă în diferitele părţi ale organizaţiei[1]. Nu numai că este posibil ca scopurile unei organizaţii să fie formulate în termeni ce nu au legătură cu ceea ce oamenii din diferitele părţi ale organizaţiei fac efectiv (acest lucru este evident în cazul unei organizaţii comerciale în care obiectivele financiare-cheie pot fi formulate în termeni pe care cei mai mulţi dintre angajaţi nu îi înţeleg şi care nu au nici o legătură cu activităţile lor non-financiare), dar există un sens important în care indivizii ce îndeplinesc anumite sarcini trebuie să formuleze reguli euristice şi căi de realizare a lucrurilor care să se potrivească acestor sarcini. Însă, aşa cum a spus Lipski cu privire la astfel de indivizi – despre care a discutat în contextul serviciilor guvernamentale şi pe care nu pentru acest motiv i-a numit „birocraţi de nivel inferior" („street-level bureaucrats"):[2] *deciziile birocraţilor de nivel inferior, rutinele pe care ei le stabilesc şi soluţiile pe care ei le găsesc pentru a face faţă incertitudinii şi presiunilor de la locul de muncă devin efectiv politicile publice pe care ei le desfăşoară.*

Cu alte cuvinte, dacă acesta este caracterul modului în care oamenii muncesc, este posibil să nu existe nici un mod prin care o anumită declaraţie de intenţii sau de politici stabilite la vîrful organizaţiei să poată servi, direct, ca un ghid pentru conduită. Mai degrabă, unicul mod firesc în care se poate realiza acest lucru este explicitarea obiectivelor stabilite în declaraţia de intenţii, astfel încît ele să devină parte din preocupările părţii respective a organizaţiei – lucru care poate presupune un proces elaborat de traducere –

1. Conform Eliyahu M. Goldratt şi Jeff Cox, *The Goal: A Process of Ongoing Improvement*, ediţia a doua revizuită, Gower, Aldershot, Hampshire, 1993.
2. Melvin Lipsky, *Street-Level Bureaucracy*, Russell Stage, New York, 1980.

şi apoi examinarea modului cum practicile existente pot fi modificate, astfel încît să fie aduse mai aproape de cele cerute de respectivele obiective.

Aceasta este însă numai jumătate din povestea privind declaraţiile de intenţii. Căci trebuie să luăm în considerare şi failibilitatea întregii cunoaşteri, inclusiv a cunoaşterii celor care conduc organizaţia. Multe dintre ipotezele lor cu privire la cum funcţionează sau ar putea funcţiona organizaţia lor sînt incorecte. Căci, în mod evident, ei nu posedă tipul de expertiză necesar pentru a şti ce anume se întîmplă *efectiv* sau pentru a cunoaşte tipurile de răspunsuri pe care le pot da diferite persoane ca răspuns la presiunea exercitată de îndeplinirea anumitor sarcini. (Este, într-adevăr, frapant faptul că se oferă adesea sume imense consultanţilor de bani pentru a descoperi într-o organizaţie lucruri cunoscute în mod tacit de către angajaţi, dar nu şi de către cei care conduc respectiva organizaţie.) Dar – şi acest lucru este încă mai important – nu există nici un motiv pentru a presupune că cei care conduc organizaţia nu greşesc cu privire la scopurile pe care aceasta ar trebui să le îndeplinească. În mod evident, într-un *anume* sens nu există o posibilitate prea mare de eroare – ca, de exemplu, în sensul în care spunem că scopul unei organizaţii comerciale este obţinerea de profit. Dar cînd se trece la idei despre cum ar putea fi realizat acest lucru, se trece la aspecte cu caracter teoretic, al căror statut este *ipotetic*. Şi aici, din nou, este bine să învăţăm să greşim şi să lăsăm teoriile greşite să moară în locul nostru, decît să murim o dată cu ele. Drept urmare, descoperim încă un rol pentru angajaţii unei companii: nu numai acela de a găsi modalităţi de implementare a unei declaraţii de intenţii (sau, şi mai bine, de a vedea cum practica efectivă poate fi schimbată, pentru a fi adusă mai aproape de declaraţia de intenţii), ci şi acela de a oferi un feedback critic asupra sa. Acesta este cu atît mai folositor cu cît sînt mai detaliat expuse prezumţiile celor care conduc organizaţia. Ceea ce sugerează încă un mod în care input-ul angajaţilor poate fi valoros. Ei contribuie nu numai prin experienţa lor locală, legată de modul în care realizează sau ar putea realiza sarcinile pe care le au de îndeplinit (şi astfel obiectivele organizaţiei pot fi mai bine implementate), dar sînt capabili să ofere feedback pentru scopurile mai înalte ale organizaţiei, cînd acestea sînt înţelese ca teorii în curs de experimentare. Nu trebuie să presupunem că fiecare va fi la fel de capabil sau de cunoscător precum cei care conduc compania sau că întotdeauna angajaţii vor avea contribuţii substanţiale. Dar, aşa cum scria Edmund Burke[1], „nu am văzut

1. Acest pasaj din Burke este citat ca moto al unor ediţii ulterioare ale lucrării lui Karl Popper *The Open Society and Its Enemies*. El nu precizează de unde este luat, şi eu nu am reuşit pînă acum să localizez sursa acestui citat.

încă un plan care să nu fie îmbunătăţit ca urmare a observaţiilor unor oameni mult inferiori din punct de vedere intelectual celor care conduc afacerea".

Pînă acum ne-am preocupat de dezvoltările „popperiene" ale ideilor implicate în abordările existente în cadrul managementului cunoaşterii. Şi am urmărit numai o noţiune simplă în cadrul operei lui Popper: importanţa criticii. Cred că există mult mai multe idei care ar putea fi dezvoltate, dar pentru moment mă voi referi numai la încă o temă. Este legată de ceea ce Popper numeşte „reguli metodologice" şi de posibilitatea ca acestea să primească o interpretare sociologică[1].

Popper a accentuat ideea că, pentru creşterea cunoaşterii noastre, este importantă expunerea propriilor idei la critică, dar şi disponibilitatea de a le modifica atunci cînd se dovedesc a fi incorecte. Descoperim aceasta cînd găsim o inconsistenţă între ideile noastre sau cînd ajungem să acceptăm – ca rezultat al testării lor – că se confruntă cu probleme empirice: nu descriu în mod corect lumea. În orice caz, el recunoaşte – în lumina ideilor avansate de filosofi „convenţionalişti" precum Pierre Duhem sau Henri Poincaré – că este întotdeauna posibil să ne menţinem (unele dintre) idei în faţa unei experienţe adverse, dacă dorim să punem responsabilitatea pentru eşecuri în seama altor elemente ale sistemului de idei cu care lucrăm. În viziunea lui Popper, acest lucru poate fi legitim, cu condiţia să nu diminuăm conţinutul aserţiunilor noastre. Dar el accentuează importanţa conştientizării a ceea ce facem şi a evitării schimbărilor într-o manieră clandestină. A face aşa ceva – de exemplu, prin retragerea a ceea ce a fost spus iniţial, fără recunoaşterea explicită a acestui lucru – este numit de către el „stratagemă convenţionalistă". Şi, dacă preocuparea este – ca în cazul lui Popper – pentru descoperirea adevărului, mai degrabă decît pentru evitarea umilirii sau pentru cît mai redusa schimbare a propriilor idei, „stratagema" este, cu siguranţă, de evitat.

În mod evident, este posibil ca toate acestea să nu se desfăşoare în contexte în care oamenii adoptă în mod conştient proceduri cu privire la modul cum trebuie manevrate tezele ce alcătuiesc cunoaşterea. Căci tot felul de reguli şi proceduri organizaţionale pot servi la structurarea modului în care sînt adoptate ideile. De exemplu, poate exista o regulă, aproape tacită, potrivit căreia nu este permisă criticarea persoanei aflate în funcţie de conducere sau chiar caracterizarea unor convingeri pe care aceasta le consideră adevărate ca fiind false. Este posibil ca lucrurile criticabile şi cele necriticabile să fie determinate de tot felul de alte probleme ce nu au,

1. Pentru explorări anterioare ale acestei teme, a se vedea lucrarea mea „Religious Sect as a Cognitive System", in *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4, 1980, şi „Epistemology Socialized?", in *Et ectera*, Fall, 1985.

cel puţin la prima vedere, nici un fel de legătură cu deschiderea către critică. De exemplu, procedurile cu privire la cine este şi cine nu este consultat în luarea deciziilor pot fi extrem de semnificative în privinţa tipului de critică care se poate aduce[1], în timp ce procedurile instituite pentru tot felul de alte scopuri legitime pot avea ramificaţii cu privire la modul cum este administrată cunoaşterea noastră.

Acest lucru este sugerat de faptul că, atît timp cît există o preocupare pentru o asemenea învăţare, poate fi importantă examinarea propriilor proceduri, spre a vedea măsura în care acestea determină o blocare a criticii, o blocare a avansării de sugestii cu privire la modul cum ideile şi căile de a face anumite lucruri pot fi îmbunătăţite. Atît timp cît schimbări în această privinţă sînt implementate, ele pot aduce noi modalităţi în care membrii unei organizaţii vor fi preţuiţi pentru ideile lor, mai degrabă decît să fie pur şi simplu utilizaţi instrumental.

Există însă patru avertismente.

În primul rînd, scopul unei atare activităţi este îmbunătăţirea procedurilor şi învăţării, iar schimbările trebuie făcute numai în acest sens, atît timp cît sînt considerate oportune. Dacă, să presupunem, o organizaţie are ca obiect de activitate conservarea ardeiului, aceasta poate cîştiga ca urmare a îmbunătăţirii cunoaşterii şi a procedeelor sale de învăţare. Dar asemenea preocupări pot, în mod clar, diminua capacitatea sa de a produce murături. Şi dacă din acest lucru trebuie să-şi cîştige existenţa, atunci situaţia îi poate fi fatală! Este de aşteptat să existe diferenţe semnificative în privinţa cîştigurilor de pe urma acestor idei, în funcţie de tipul de organizaţie.

În al doilea rînd, măsura în care aceste activităţi sînt folositoare este o problemă empirică ; una care depinde de caracterul activităţilor organizaţiei şi de capacităţile indivizilor respectivi. Dacă operează, să spunem, într-un domeniu în care este importantă sensibilitatea la cerinţele schimbătoare ale consumatorilor, în care mulţi dintre angajaţi îndeplinesc sarcini non-standard în diferite tipuri de situaţii, de la aceştia putîndu-se aştepta o contribuţie semnificativă, concentrarea pe probleme de cunoaştere poate fi extrem de importantă. La polul opus, dacă o organizaţie produce un bun standard, şi cei mai mulţi dintre angajaţii săi îşi folosesc numai abilităţile manuale în sarcini repetitive, iar de la aceştia nu se poate aştepta sugerarea de căi în care procedurile ar putea fi îmbunătăţite, este posibil ca toate cîştigurile de pe urma concentrării pe probleme de cunoaştere să fie reduse.

1. Este frapant faptul că multe abordări „tradiţionale" ale înţelegerii puterii pot fi reinterpretate în asemenea termeni. Pentru o trecere în revistă a acestora, vezi Steven Lukes, *Power : A Radical View*, Macmillan, Londra, 1974.

În al treilea rînd, pot exista incompatibilităţi între utilizarea cunoaşterii în organizaţii şi un sistem în care indivizii sînt liberi să procedeze aşa cum doresc – de exemplu, plasîndu-se în situaţia de furnizori de bunuri şi servicii, pe cont propriu. În unele cazuri – aşa cum este cel al consultanţei manageriale – capacitatea de a utiliza diverse cunoştinţe constituite într-o bază de date în urma experienţei consultanţilor anteriori poate fi de nepreţuit. O astfel de cunoaştere poate fi utilizată într-o manieră dezagregată, de către cei cărora le este utilă, fără ca aceasta să conducă la schimbări majore în interiorul organizaţiei. În alte cazuri, atunci cînd o anumită sugestie se referă la întregul mod în care o organizaţie trebuie condusă, introducerea de schimbări poate fi foarte dificilă şi costisitoare, astfel încît schimbarea nu ar trebui să fie frecventă decît în cazul în care există aşteptări importante cu privire la beneficiile pe care ea le va aduce. A permite indivizilor să facă, în mod liber, propuneri este un lucru. Este însă cu totul altceva a lua o decizie de implementare a unor schimbări semnificative sau de a experimenta noi modalităţi în care sarcinile ar trebui îndeplinite. În unele cazuri poate fi mai uşor ca o astfel de inovaţie să aibă loc prin testarea ei într-o organizaţie nouă, separată, mai degrabă decît să fie introduse schimbări în interiorul vechii organizaţii.

O cauză pentru care o asemenea situaţie s-ar putea produce constituie cel de-al patrulea motiv de îngrijorare. El se referă la faptul că, pe lîngă cunoaştere, este important să luăm în considerare rolul în organizaţii al convenţiilor şi al socializării indivizilor în interiorul acestora. În toate tipurile de cazuri, de la limbaj la proceduri organizaţionale, pot exista cîştiguri considerabile ca urmare a interacţiunii cu cei cu care este împărtăşit un anumit set de convenţii. În unele cazuri – aşa cum este cazul regulilor de circulaţie – poate să nu conteze (prea mult) care este regula, atît timp cît toţi o utilizează. În alte cazuri, este posibil să existe cîştiguri de pe urma adoptării de către toţi a unui nou set de convenţii, dar costurile acestei adoptări depăşesc cîştigurile. (Să ne gîndim, de exemplu, la costurile trecerii de la engleză la esperanto ca limbaj standard al comerţului, presupunînd, de dragul argumentului, că esperanto ar fi un limbaj „mai bun".) Acelaşi lucru, după părerea mea, este adevărat cu privire la învăţare: putem beneficia de pe urma ei, dar trebuie să luăm în considerare şi costurile învăţării. Mai des în acele domenii în care ceea ce contează este doar existenţa *unei* convenţii împărtăşite, cîştigurile de pe urma învăţării pot fi anulate prin destrămarea unor astfel de convenţii coordonatoare, destrămare generată de tentativa de învăţare. Căci, în astfel de cazuri, însăşi conştientizarea a ceea ce sînt convenţiile noastre poate submina caracterul lor „nediscutabil". Şi aceasta poate constitui, în sine, o subminare a facilităţii funcţionării organizaţiilor.

5. Concluzie

Lucrarea a început prin trecerea în revistă a operei deschizătoare de perspective a lui Hayek cu privire la diviziunea socială a cunoaşterii şi cu privire la cunoaşterea tacită şi dezagregată. Am pus apoi întrebarea: ce se întîmplă dacă luăm în considerare problema utilizării unei asemenea cunoaşteri *în interiorul* organizaţiilor? Am arătat că, atunci cînd se pune o astfel de întrebare, mai multe *tipuri* de răspunsuri pot fi avute în vedere. În plus faţă de explicarea sumară a celei mai bine dezvoltate abordări în prezent, care rezolvă aceste probleme prin utilizarea pieţelor în interiorul firmelor, am avut în vedere şi unele idei în mare măsură diferite, de la idei ale managementului cunoaşterii, care sînt, în parte, inspirate de unele dintre lucrările lui Polanyi, la moduri în care ar putea fi aplicate în acest domeniu idei din lucrările lui Karl Popper.

Ideile dezvoltate aici le văd mai degrabă ca fiind complementare decît ca înlocuind utilizarea sau simularea pieţelor, în sensul că, aşa cum am încercat să sugerez, mi se par a fi folositoare în situaţii oarecum diferite. În opinia mea, cercetarea în domeniu poate fi cel mai bine văzută ca ţintind la dezvoltarea unui portofoliu de diferite instrumente, a căror cunoaştere – ca şi cunoaşterea condiţiilor în care ar putea fi cel mai bine utilizate – poate avea o reală contribuţie la îmbunătăţirea modurilor în care funcţionează organizaţiile. Ideile discutate aici ar putea sugera motive pentru care, în unele cazuri, nu ne putem aştepta ca firmele să devină „virtuale". Căci, atît timp cît cunoaşterea împărtăşită sau învăţarea prin intermediul criticii joacă un rol semnificativ, există avantaje clare în a avea o organizaţie, mai degrabă decît o reţea de agenţi independenţi legaţi prin contracte singulare. În acelaşi timp, în măsura în care organizaţiile doresc să utilizeze ideile angajaţilor în acest mod, ele trebuie să ofere angajaţilor nu numai stimulente adecvate pentru contribuţiile lor, dar şi echitate în cadrul organizaţiei atunci cînd idei semnificative sînt adoptate de către aceasta, şi nu doar un salariu pentru îndeplinirea unei munci specifice.

Cred, de asemenea, că aceste idei au şi o semnificaţie politică. Opera lui Hayek însăşi a fost de mare importanţă în oferirea unei imagini a desfăşurării cooperării sociale în moduri compatibile cu libertatea individuală. În viziunea sa, supremaţia legii stabileşte regulile de bază ale instituţiilor necesare pentru funcţionarea cu succes a unei societăţi bazate pe piaţă şi, în acelaşi timp, o teorie a condiţiilor libertăţii umane[1]. Ideile pe

1. S-a oferit, de asemenea – în unele dintre lucrările „de mijloc" ale lui Hayek – o prezentare a viziunii sale cu privire la condiţiile necesare pentru ca o intervenţie

care le-am discutat aici au sugerat, aşa cum am arătat, moduri în care angajaţii pot fi trataţi într-o manieră non-instrumentală. Dacă ideile oamenilor sînt apreciate, aceşti oameni au nevoie de un anumit spaţiu – şi de o autonomie – în care să le dezvolte. Dacă este să luăm în serios criticile şi sugestiile lor, din nou este nevoie să le fie acordat un grad de autonomie şi de protecţie faţă de cei puternici, care ar putea să nu fie de acord cu ceea ce ei au de spus.

Chiar dacă aceste idei sînt corecte, ele nu sugerează o modalitate în care ar putea fi creată o împărăţie kantiană a scopurilor, prin intermediul mîinii invizibile a schimbului şi a urmăririi eficienţei organizaţionale. În primul rînd, semnificaţia respectivelor idei va depinde de contribuţiile pe care oamenii sînt efectiv capabili să le aducă. Şi, aşa cum am arătat la sfîrşitul secţiunii anterioare, acest lucru va depinde de capacităţile lor, de caracterul respectivei afaceri şi de echilibrul între semnificaţia inovaţiei şi importanţa neperturbării convenţiilor coordonatoare. În al doilea rînd, pot exista – aşa cum, de asemenea, am arătat – limite ale modului în care sugestiile îşi pot găsi locul într-o anumită organizaţie. Pot exista reale probleme în cazul în care există obligaţia de a contribui la obţinerea consensului – sau cel puţin a consensului între decidenţii-cheie – într-o mare organizaţie. O idee poate fi bună, dar poate să nu fie uşor de implementat în acea organizaţie în interiorul căreia a fost sugerată. Poate fi, într-adevăr, mai uşor pentru inovator să intre în afaceri pe cont propriu şi chiar să furnizeze vechii sale companii produsele rezultate din sugestia sa, decît să găsească o modalitate în care ideile despre cum ar trebui administrate lucrurile să-şi găsească locul în interiorul vechii organizaţii sau o modalitate în care organizaţia să se schimbe pentru a se adapta ideii sale.

În mod corespunzător, ideile discutate în această lucrare pot avea două consecinţe politice. Pe de o parte, ele sugerează că organizaţiile bazate pe cunoaştere pot oferi oamenilor ce preţuiesc autonomia posibilităţi de angajare în termeni care să le fie pe plac, de un tip ce nu ar fi fost, înainte, la îndemîna tuturor. Pe de altă parte, ele sugerează importanţa covîrşitoare a ideilor lui Hayek cu privire la pieţe, nu doar ca oferind un sistem de preţuri necesar tuturor acestor organizaţii pentru coordonarea activităţilor lor cu cele ale altora, dar şi un cadru în interiorul căruia pot avea loc inovaţii ce nu pot lua naştere în interiorul organizaţiilor existente.

Traducere de Florentina Popescu

---

guvernamentală să fie compatibilă cu libertatea umană. A se vedea, cu privire la aceasta, lucrarea mea, „Hayek, Keynes and the State", in *History of Economics Review*, 26, iarnă-vară 1997, pp. 68-82, care se bazează în parte pe materiale nepublicate din arhiva Hayek de la Institutul Hoover, Universitatea Stanford.

MIHAIL-RADU SOLCAN

HAYEK ŞI IDEEA DE DEMOCRAŢIE

Obiectivul principal al acestui comentariu este analiza concepţiilor lui Hayek despre democraţie în trei dintre lucrările sale majore, fiecare marcînd o etapă în evoluţia intelectuală a filosofului. Pe această bază vor fi sondate apoi posibilităţile de a investiga democraţia în contextul mai amplu al dezbaterii despre rolul cunoaşterii în societate[1].

Hayek era ceea ce se numeşte în mod curent un *liberal clasic*. Intuiţiile şi argumentele sale principale sînt sintetizate într-una dintre lucrările sale tîrzii, *The Fatal Conceit*[2]. Dacă ne uităm în indicele de materii al acelei cărţi, vedem că termenul „democraţie" nici nu apare[3]. Democraţia este în afara sferei principale a intereselor cognitive ale lui Hayek. Evident, ea nu este nici o valoare care să-l intereseze în mod special.

Atitudinea aceasta contrastează puternic cu impresia care există în special la noi că democraţia ar fi cumva elementul central, piesa cea mai valoroasă a angrenajului societăţii moderne. Democraţia este tratată uneori la noi ca un sistem de instituţii sacre, menite să legitimeze tot ceea ce întreprinde statul. Totul trebuie să fie, cu alte cuvinte, *democratic* sau făcut *în mod democratic*.

De unde atitudinea frapant diferită a lui Hayek? Care erau principalele sale preocupări ca filosof politic? Dacă deschidem *The Fatal Conceit*, prima noastră impresie va fi că obiectivul de bază al lui Hayek este unul negativ. Scopul său este să producă o infirmare cît mai bine susţinută a socialismului. Termenul „socialism" este însă unul înşelător. Sfera sa de aplicare a variat, ca şi înţelesul său. De asemenea, Hayek are în vedere atitudini şi concepţii ale unor oameni care nici nu s-ar declara „socialişti". Cu alte cuvinte, nu

1. Comentariul de faţă reia şi dezvoltă o parte din materialul cuprins în articolul meu „Democracy and Reform. Notes on Hayek", în curs de apariţie în *Polis*, în momentul în care redactez acest text.
2. F.A. Hayek, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, editată de W.W. Bartley III, Routledge, Londra, 1988.
3. În carte există cel puţin o scurtă referire la democraţie, la care vom trimite ceva mai tîrziu. Conceptul de democraţie şi problemele democraţiei nu sînt însă discutate pe larg.

este vorba despre un partid anume[1], nici despre persoane sau grupări care s-ar recunoaşte drept socialişti. Cuvîntul folosit are puţină importanţă. Ceea ce-l interesează pe Hayek este să explice mecanismul unei erori[2].

Socialismul, sub o formă sau alta, înseamnă aranjarea, direcţionarea deliberată de către o autoritate centrală a interacţiunilor dintre oameni[3]. Această acţiune implică dirijarea unor resurse de care dispune colectivitatea. Problema pe care o vede aici Hayek este că această dirijare, într-un fel sau altul, a resurselor implică o *cunoaştere* a obiectivelor şi resurselor ce vor fi folosite la atingerea lor. În ce fel poate fi generată cunoaşterea şi cum poate fi ea utilizată? Aceasta este o mare întrebare, peste care socialiştii (în sensul extins al termenului, aşa cum îl foloseşte Hayek) trec cu prea mare uşurinţă.

În contexte speciale, problema cunoaşterii în sensul de mai sus este totuşi pusă explicit. Cînd România era în mod declarat o „republică socialistă", nu o dată s-a pus problema „orientării forţei de muncă". Încă din şcoală urma să se opereze o „orientare profesională" a copiilor. Aceştia urmau să fie îndrumaţi către meseriile cele mai potrivite. Sistemul era desigur mai complicat şi includea repartizarea absolvenţilor diverselor forme de învăţămînt, îndrumarea lor către zone sau domenii unde autoritatea centrală estima că era mai mare nevoie de ei şi aşa mai departe[4]. Un lucru

1. În mod regretabil, ediţia în limba română a *Drumului spre servitute* omite dedicaţia cărţii, care este foarte grăitoare din acest punct de vedere. Dedicaţia aceasta este, în original, *to socialists of all parties* (socialiştilor din toate partidele). Vezi F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra, 1986, p. iv. Prima ediţie a acestei cărţi a apărut în 1944. Mă voi referi în continuare la *Road to Serfdom* cu ajutorul prescurtării *RS*. Pentru a putea consulta ediţia în limba română, dacă este cazul, voi menţiona elementele de structură ale cărţii (capitole, paragrafe, alineate).
2. În titlul cărţii sale *The Fatal Conceit*, ca şi pe parcursul lucrării, Hayek foloseşte termenul *conceit*. Conform marelui dicţionar al limbii engleze *Oxford English Dictionary* (Oxford University Press, 1994) termenul *conceit* are, de-a lungul istoriei limbii engleze, sensuri precum „concepţie", „facultate de a concepe, de a imagina", „capacitate a minţii, atitudine mentală", „opinie personală", „opinie favorabilă", dar şi „opinie exagerat de favorabilă, trufie", „opinie fantezistă", „truc". Există în acest cuvînt o trimitere potenţială către ceea ce este exagerare, concepţie fantezistă, dar susţinută cu multă trufie.
3. Vezi *The Fatal Conceit*, p. 7.
4. Cu titlu de exemplu, doar aparent anecdotic, aş menţiona unele aspecte ale perspectivelor „oferite" tinerilor prin anii 1970-72. Autoritatea centrală comunistă extinde puternic Politehnica bucureşteană. În acest proces, este desigur inclusă şi dezvoltarea unei facultăţi consacrate calculatoarelor. De altfel, lucrul acesta avea să se facă nu doar acolo, ci şi la ASE, şi la Universitate. Avea regimul comunist „viziune"? În aparenţă da, dar să cercetăm mai atent problemele pe care le pune cunoaşterea unei astfel de evoluţii.

este însă limpede pentru oricine: tot acest sistem implică generarea şi folosirea unei *cunoaşteri* (a oamenilor şi capacităţilor lor, a direcţiilor de evoluţie economică şi socială etc.).

Într-o formă diferită, ideea este prezentă chiar şi acum, cînd România este orientată de către autorităţi în direcţia „construirii" unei societăţi

---

Eu eram student la Filosofie, iar profesor la disciplina „Fundamentele matematicii" era un matematician şi logician faimos, Grigore C. Moisil. Nu am să uit niciodată că Moisil a indicat asistenţilor săi să studiem la seminar programarea calculatoarelor. Argumentul lui Moisil era următorul: peste un deceniu vom avea pe masă computere şi va trebui să ştim să lucrăm cu ele. Privind lucrurile retrospectiv, afirmaţia lui Moisil pare de-a dreptul extraordinară. Primele computere personale apar abia prin 1975-76, la destul de mult timp după moartea profesorului. În economiile libere, cei care s-au orientat către producerea şi programarea lor au devenit celebri şi bogaţi (precum Steve Jobs, William Gates şi alţii).

În economiile libere, primele computere personale au fost produse în garaje. Nici o autoritate centrală nu le-a spus, direct sau indirect, investitorilor că trebuie să-şi plaseze banii la Apple sau la Microsoft. Chiar şi marile corporaţii, precum IBM, s-au orientat către computerele personale abia ceva mai tîrziu, la începutul anilor '80 ai secolului XX.

Care era problema autorităţii centrale comuniste în tot acest context? Prima problemă era aceea a identificării experţilor. Care sînt experţii ce ar trebui consultaţi de autoritatea centrală comunistă? Moisil? Altul? Care ar fi criteriile de alegere a lor? Dacă nu mă înşel, prin 1948, Moisil a fost pus să dirijeze tramvaie (pentru vreo trei ani). Dar, la începutul anilor '70, aparent, autorităţile fac un efort în direcţia „bună". Sînt atîtea facultăţi consacrate calculatoarelor! Aparenţele sînt însă înşelătoare. Pe de o parte, scapă atenţiei autorităţilor semnificaţia computerelor personale, a computerelor aflate pe masa de lucru. Evident, avea să le scape mai tîrziu cu totul rolul legării acestor computere în reţele. Pe de altă parte, dacă examinăm structura Politehnicii, atunci vom vedea că o mare dezvoltare o iau metalurgia sau tehnologia construcţiei de maşini şi altele. Dezvoltarea promovată de autoritatea centrală comunistă era oarbă. Dacă este să identificăm semne ale unei selecţii, atunci acestea vin din partea celor care vor să devină studenţi. Concurenţa la facultatea consacrată calculatoarelor era legendară, ca şi calitatea celor care deveneau studenţi acolo. Dar acesta nu este altceva decît un mecanism de piaţă! Semnalele autorităţii centrale erau ambigue sau eronate. Reacţiile publicului, prin orientarea către o ramură sau alta, erau surprinzător de corecte. Din nou, dacă examinăm lucrurile în retrospectivă, în condiţiile globalizării, vom observa că, în plan mondial, şansa de a găsi un loc de muncă a celor care s-au specializat în calculatoare este semnificativ mai ridicată decît a celor care s-au orientat către ingineria mecanică. Piaţa (orientarea spontană a publicului) era corectă. Planurile erau greşite.

Morala întregii istorii este că autoritatea centrală are mari dificultăţi atunci cînd este vorba despre anticiparea direcţiilor de dezvoltare. Cunoaşterea de care dispune această autoritate pare a fi extrem de limitată. Desigur, poveştile cu aer anecdotic nu pot *demonstra* acest lucru, dar ele ne sugerează problema pe care o identifică F.A. Hayek.

capitaliste. Sindicatele cer uneori să li se spună oamenilor către ce direcţii se îndreaptă ţara. Alteori, autorităţile susţin că tinerii trebuie să ştie care sînt meseriile de perspectivă. Cum ar putea fi însă generată cunoaşterea acestor „direcţii" sau a meseriilor „de perspectivă" ?

În acest moment, o dată ce am identificat ideea despre care vorbeşte Hayek şi în condiţiile „promovării" capitalismului, putem să eliminăm şi termenul de „socialism", atît de legat de contexte istorice şi politice mult prea înguste. Hayek foloseşte un termen din limba germană, pe care-l socoteşte greu de tradus în limba engleză. Termenul cu pricina este *Machbarkeit*[1]. Chiar dacă şi în limba română termenul este dificil de redat într-un înţeles cuprizător, ideea este însă foarte simplă. Hayek are în vederea atitudinea mentală care vede în societate o entitate ce poate fi construită şi reconstruită. Mai general, este vorba despre ideea că rezultatul la care s-a ajuns prin evoluţie nedirijată ar putea fi mai bun, dacă tot procesul ar fi unul de construcţie conştientă a unei ordini sociale. Perspectiva pe care o atacă el este aceea după care societatea are proprietatea constructibilităţii.

Termenul de „constructibilitate" este într-adevăr mai potrivit. Este mai puţin încărcat de conotaţii istorice derutante. Iar comentatorii ideilor lui Hayek nu mai par să facă extinderi forţate atunci cînd ar identifica aceeaşi idee de *constructibilitate socială* şi la cei ce vor să edifice o societate socialistă, şi la cei care vor să construiască una capitalistă, şi la cei care vor să construiască o societate comunitară şi aşa mai departe. Problema pe care o vede Hayek în toate aceste cazuri este aceea a cunoaşterii de care are nevoie autoritatea ce vrea să ducă la bun sfîrşit construcţia.

În *The Fatal Conceit*, cadrul discuţiei teoretice este foarte extins. Hayek sondează inclusiv structurile minţii umane pentru a pune în lumină rădăcinile erorii constructibilităţii sociale. El distinge între instinct şi raţiune în cadrul minţii umane. Instinctul este *colectivist*[2]. Instinctele primitive sînt cele ale solidarităţii şi altruismului. Civilizaţia este rodul unei evoluţii prin care aceste instincte sînt puse sub controlul instituţiilor proprietăţii private şi contractului. Instinctele naturale ale oamenilor sînt depăşite. Raţiunea este însă cea care ne conduce către o constructibilitate rezonabilă, ea sugerează oamenilor că ordinea dintr-o civilizaţie ar trebui să fie creată conştient. Intelectualii, de la Rousseau pînă la Foucault şi Habermas, scrie

1. Verbul german *machen* înseamnă „a face". Aici am putea folosi cred foarte bine şi pe „a construi". *Machbar* ar însemna „constructibil", iar *Machbarkeit* ar însemnate „constructibilitate", faptul de a putea construi ceva. Pentru termen şi discuţia despre traducerea lui vezi *The Fatal Conceit*, p. 83.
2. *Cf. The Fatal Conceit*, p. 12.

Hayek, au crezut că alienarea este endemică într-un sistem în care ordinea nu este impusă în mod conştient[1]. Demersul prin care ordinea ar fi creată în mod conştient deschide însă calea răbufnirii instinctelor de bază, cele colectiviste, care distrug civilizaţia, bazată pe proprietate şi contract.

Mergînd pe urmele unei distincţii propuse în filosofia minţii de către Gilbert Ryle, Hayek face o deosebire între *a urma reguli de conduită* şi *cunoaşterea temeiurilor regulilor*[2]. A şti cum să faci ceva nu se confundă cu a şti că respectiva acţiune are un rol sau altul în cadrul interacţiunilor sociale. Prin procesul de evoluţie socială, instinctele au fost depăşite, orizontul ordinii sociale ca atare s-a extins graţie faptului că oamenii au învăţat *cum* să urmeze regulile proprietăţii private şi *cum* să încheie contracte şi să le respecte. Asta nu înseamnă însă şi a şti că un contract are cutare sau cutare rol în societate sau care sînt temeiurile proprietăţii private. Eroarea constructibilităţii constă în ideea că ordinea rezultată prin *urmarea unor reguli* ar putea fi obţinută şi prin cunoaşterea temeiurilor lor şi fixarea deliberată a unei ierarhii de scopuri care urmează să fie atinse. Procesul acesta conştient va genera, arată Hayek, inevitabil mai puţină cunoaştere decît cea rezultată din interacţiunea celor care urmează reguli, fără să ştie că regula respectivă va conduce la cutare sau cutare rezultat din punctul de vedere al ordinii de ansamblu a societăţii.

Hayek întreprinde în continuare un efort de-a dreptul eroic de a demola din punct de vedere teoretic toată cultura bazată pe dispreţul pentru activităţile comerciale şi pentru bani. El arată că momentul esenţial al acestui tip de atitudine îl reprezintă cerinţa de a pune în centrul atenţiei „nevoile" oamenilor, şi nu calculele referitoare la costuri şi beneficii[3]. Societatea trebuie ordonată, restructurată în aşa fel încît să răspundă „nevoilor" autentice ale omului.

Nu este greu să ilustrăm cu exemple din realitatea noastră cotidiană tipul de atitudine la care se referă Hayek. Cîţi intelectuali de la noi nu fac o deosebire între o editură şi o fabrică de cîrnaţi? După ei, editura are o producţie „mai nobilă". Tot aşa, un cunoscut politolog mi-a spus cîndva că între o bancă şi un bordel există o deosebire lesne sesizabilă. Se presupune

1. *Cf. ibidem*, p. 64.
2. *Idibem*, p. 78.
3. *Ibidem*, p. 104. Influenţa acestui model cultural poate fi lesne evaluată, dacă ne aruncăm o privire pe lista numelor celor care au contribuit, într-un fel sau altul, la susţinerea lui. Hayek menţionează, între alţii, pe Aristotel, pe Russell, pe Einstein. Este limpede de ce şansele de a-i convinge pe intelectuali de valoarea punctului său de vedere nu sînt chiar foarte mari.

că banca este cumva în slujba moralei sau este conformă cu aceasta. Dacă analizezi afacerile unor bănci, de la noi cel puţin, lucrul pare îndoielnic. Ce să mai spunem, de altfel, despre ideea de a împrumuta mai mulţi bani decît sînt depuşi la bancă? Pe ea se bazează tot sistemul fracţionar cu care lucrează băncile. Alt exemplu: recent, avocaţii au protestat energic împotriva tratării firmelor lor drept firme comerciale ca oricare altele. Din nou a intervenit ideea unei ierarhii, făcută după nevoile pe care le slujesc firmele. Ce ar putea sta mai presus de „nevoia de dreptate"? În toate aceste exemple există un fir comun: dispreţul pentru activităţile comerciale şi oferirea de bunuri şi servicii în schimbul banilor. Activităţile socotite nobile trebuie să fie tratate ca şi cum nu ar fi comerciale.

Nu am de gînd să merg pe urmele lui Hayek din acest punct de vedere, în ciuda faptului că intuiţiile mele coincid cu ale lui. Schimbarea unor astfel de atitudini se poate face numai prin manifeste sau orice alt tip de lucrare care încearcă să *convingă.* Recursul la argumente nu este suficient. Dorinţa mea aici este să mă menţin în limitele unei lucrări academice în care contează doar evaluarea argumentelor, analiza structurii lor şi punerea în evidenţă a presupoziţiilor. În special presupoziţiile acceptate ar putea să difere drastic. Ele sînt legate de opţiuni ce ţin în realitatea politică de contextul în care se află cele sau cei ce le acceptă, de perspectiva lor, de interese şi alţi factori, care s-ar putea să fie mult dincolo de raza de acţiune a discursului persuasiv ca atare.

Întrebarea asupra căreia vreau să atrag atenţia priveşte democraţia. După cum spuneam, în *The Fatal Conceit*, Hayek nu este preocupat în mod special de democraţie. Cred însă că multă lume şi-ar pune totuşi întrebarea dacă vreuna dintre procedurile democratice nu ar putea totuşi contura ierarhia de „nevoi" care trebuie satisfăcute. S-ar putea crede că, printr-un efort colectiv, cu participarea tuturor sau prin dialog social ori vreo altă metodă democratică, s-ar putea degaja un *obiectiv comun*, a cărui urmărire să conducă societatea în „direcţia cea bună". Acest efort democratic ar trebui să poată produce ceea ce nu pot face comisiile de experţi care alcătuiesc strategiile de dezvoltare pe termen scurt, mediu sau lung ale ţării.

Înainte de a trece mai departe, ca să fim precişi, ar trebui spus că în *The Fatal Conceit*, deşi democraţia nu şi-a croit drum pînă în indicele de materii, cuvîntul „democraţie" este menţionat, relativ în treacăt. Cînd vorbeşte despre otrăvirea limbajului, Hayek arată felul în care calificativul „social" goleşte de sens o mulţime de lucruri. De exemplu, statul de drept, dacă primeşte şi calificativul de social, tinde să nu mai fie *de drept*. Tot aşa, spune Hayek, cuvîntul „democraţie" avea un sens precis. Totul s-a

golit de sens în momentul cînd s-a vorbit însă despre „social-democraţie" sau „democraţie socială"[1].

Democraţia ca scop şi democraţia ca mijloc

Road to Serfdom[2] este cartea care l-a scos pe Hayek din cercul mai îngust al autorilor de analize economice. Ea este rodul efortului său de a adăuga argumentelor economice împotriva planificării argumente de ordin social şi politic. Se poate presupune că, atunci cînd Hayek vorbeşte despre sensul precis al democraţiei, el are în vedere un înţeles de genul celui utilizat în această carte. Aici el scrie limpede că „democraţia este în esenţa ei un mijloc, un dispozitiv utilitar de menţinere a păcii interne şi a libertăţii individuale"[3]. Cu alte cuvinte, valorile de bază sînt pacea internă şi libertatea individuală. Democraţia nu este o valoare în sine. Ea are valoare doar ca mijloc de atingere a acestor scopuri de bază. Pentru Hayek, ca şi pentru alţi liberali clasici, democraţia este chiar un mijloc periculos în anumite condiţii. Ea s-ar putea transforma în putere arbitrară a majorităţii. Democraţia însăşi trebuie să respecte reguli fixe[4].

Postura în care Hayek pune democraţia coincide, de pildă, cu modul în care vedea democraţia mentorul său spiritual, Ludwig von Mises. Argumentarea lui Mises ar putea fi sintetizată în felul următor : nu poate exista o ameliorare constantă a condiţiilor economice, dacă societatea este măcinată periodic de conflicte interne violente ; nu este nici o ruşine să fii guvernat de către alţii, atît timp cît aceştia îţi fac serviciul de a-ţi proteja

1. *Cf. The Fatal Conceit*, p. 117.
2. În româneşte, titlul a fost tradus ca „Drumul către servitute". Redarea aceasta a stîrnit unele critici. Am fost redactorul primei ediţii a traducerii şi, la vremea aceea, formula mi s-a părut potrivită. Astăzi aş sugera poate luarea în considerare a variantei „Drumul către aservire". „Aservire" pare o redare mai exactă a lui *serfdom ;* în orice caz, mai bună decît „sclavie" sau „iobăgie". Ca de obicei, în cărţi de acest gen, cuvintele nu au însă un rol decisiv. De altfel, *serfdom* nici nu este unul dintre conceptele prezente în indicele de materii. Iar, dacă nu greşesc, cuvîntul ca atare nici nu intervine în textul de bază al cărţii. Ideea sugerată de titlu este aceea că sistemul planificării vieţii economice şi sociale creează condiţiile unei noi aserviri a indivizilor. Acesta este, de altfel, şi sentimentul cuiva care a trăit într-o societate accentuat socialistă : ea generează o reţea de feude pe care sînt stăpîni cei numiţi popular nomenclaturişti ; fiecare stăpîn se comportă arbitrar cu cei aserviţi feudei sale şi, la rîndul său, este la cheremul celor care-i sînt superiori ierarhic.
3. *RS*, cap. V, par. 6, alin. 1.
4. *Ibidem*, alin. 2.

libertatea şi proprietatea; democraţia nu este altceva decît acea „formă a constituţiei politice" care permite adaptarea guvernării la dorinţele celor guvernaţi, fără să producă zguduiri violente, şi în care, prin intermediul alegerilor şi al acordurilor intervenite în parlament, schimbarea guvernelor se face fără violenţă şi vărsare de sînge[1].

În *The Road to Serfdom*, Hayek nu studiază sistemul de instituţii al democraţiei ca atare[2]. Ceea ce-l interesează cu precădere este conexiunea cauzală dintre planificare şi democraţie. Hayek are în vedere în această carte o planificare ce tinde să devină cît mai cuprinzătoare. Ipoteza sa este, în esenţă, că o astfel de planificare distruge democraţia[3]. Democraţia este un obstacol în calea instaurării unui nou sistem de aservire a indivizilor. Trecerea în revistă a argumentului lui Hayek, chiar într-o versiune simplificată, ne ajută însă să înţelegem şi felul în care vede el democraţia.

De ce distruge planificarea democraţia? Hayek observă că lucrul cel mai facil într-o democraţie este să cădem de acord asupra obiectivului major al planificării. Acesta poate purta, de pildă, numele de *bine comun*[4]. Marea problemă a sintagmei este însă absolut evidentă: are un caracter cît se poate de vag. Ce înseamnă *binele comun*? Include el un efort, de exemplu, de dezvoltare a învăţămîntului? Înseamnă asta, ca la noi, că în Legea învăţămîntului este specificat un anumit procent (raportat la unul dintre indicatorii care permit evaluarea stării economiei) pe care bugetul de

---

1. Ludwig von Mises, *Liberalism in the Classical Tradition* (The Foundation for Economic Education and Cobden Press, San Francisco, 1985), pp. 39-42. Cartea a fost scrisă de Mises în 1927. În 1951, editura Gustav Fischer din Jena anunţa pe cineva dornic să aibă *Liberalismus* că toate exemplarele au fost distruse din ordinul autorităţilor. Care autorităţi, se întreba Mises? Cele naziste sau cele din Germania „democratică"? În 1962, cartea a apărut în limba engleză. Citind-o, putem aprecia rolul lui Mises în menţinerea în viaţă a ideilor liberale clasice. Autori precum Hayek sau Popper folosesc, între altele, după cum se vede lesne din opera lor, ideea că democraţia înseamnă schimbarea paşnică şi fără tulburări interne a guvernanţilor.
2. De aici şi aprecierea comentatorilor (vezi Eamon Butler, *Hayek. His contribution to the political and economic order of our time*, Templesmith, Londra, 1983, p. 163) că analiza cea mai amănunţită a democraţiei este făcută de către Hayek în *The Constitution of Liberty*, cap. 7. Alte consideraţii despre democraţie pot fi găsite în *Law, Legislation and Liberty*, vol. „The Political Order of a Free People", pp. 133-146, precum şi unele observaţii în *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Routledge, Londra, 1978, pp. 92-97). Opiniile lui Hayek despre democraţie în *The Constitution of Liberty* şi *Law, Legislation and Liberty* sînt comentate de către noi în continuare, după discuţia despre *The Road to Serfdom*.
3. Vezi, de exemplu, formularea din *RS*: cap. V, par. 6, alin. 1.
4. *Cf. ibidem*, par. 1, alin. 3.

stat trebuie să-l aloce învăţămîntului? Care ar fi criteriile pentru a stabili aceste procente: pentru învăţămînt, apărare, justiţie, cultură şi ce va mai fi fiind inclus în acest *bine comun*. În concepţia planificării extinse, şi industria sau comerţul sînt dirijate, într-un fel sau altul, din perspectiva *binelui comun*.

După cum se vede destul de repede, *binele comun* nu are un sens deloc limpede. Pentru a fi operaţional, din punctul de vedere al bugetului de stat, al sistemului de impozite, al reglementărilor pe care le impune statul sau, mai demult, al ordinelor date direct producătorilor şi consumatorilor, *binele comun* trebuie să ia o formă mult mai exactă. Trebuie specificate cel puţin o serie de obiective subsumate *binelui comun*, precum şi ierarhia acestor obiective. De ce? Pentru că orice acţiune, fie ea individuală sau colectivă, are scopuri (ţeluri, obiective) care sînt atinse cu ajutorul unor mijloace. Or, mijloacele de atingere a obiectivelor nu sînt altceva decît *resursele* care trebuie evaluate şi repartizate în funcţie de diferitele obiective. Pentru a face această repartizare (alocare) de resurse, este nevoie de o ierarhie a obiectivelor.

Cum ierarhizăm obiectivele? Ordinea obiectivelor ar putea fi indicată de către piaţă. Dar, în cazul planificării, acest mod de a proceda nu are nici un sens. Se presupune că intervenţia conştientă, deliberată (a colectivităţii) conduce la rezultate mai bune decît cele ale pieţei. În orice caz, aceste rezultate sînt *diferite* de cele la care conduce piaţa! Tocmai acesta este şi sensul intervenţiei. Trebuie obţinute rezultate diferite. Iar aceste rezultate nu sînt altceva decît obiectivele propuse. Colectivitatea îşi propune, cu alte cuvinte, să obţină rezultatele respective.

Ideea de bază a constructibilităţii sociale este, cum am văzut mai sus, existenţa unor *nevoi* ale omului. Aceste nevoi nu sînt, de fapt, bine slujite de către piaţă. În orice caz, ele urmează să fie folosite pentru a ierarhiza obiectivele pe care vrea să le atingă colectivitatea[1]. Cum vor fi însă identificate aceste *nevoi ale omului*? Pentru a interpreta ceea ce vrea să ne spună Hayek, ne putem imagina aici două scenarii.

În primul scenariu, se procedează absolut democratic. Sînt propuse diferite nevoi şi se decide prin vot dacă ele sînt sau nu nevoi genuine şi care ar fi poziţia lor într-o ierarhie a nevoilor omului. Dacă ne închipuim că este vorba despre un număr relativ mare de votanţi (cam de ordinul, de pildă, al numărului de votanţi din ţara noastră), atunci procedura aceasta a votului

1. Hayek atrage atenţia că (în cazul planificării cuprinzătoare) trebuie să dispunem de ceea ce el denumeşte *un cod etic complet*, pentru a putea ierarhiza obiectivele (vezi *RS*: cap. V, par. 1, alin. 3-4).

democratic tinde să devină extrem de greoaie. Cît de mare este lista nevoilor? Hayek sugerează că ar putea fi vorba despre o varietate infinită a nevoilor diferiţilor oameni[1]. Oricum ar fi, numărul propunerilor va fi evident finit, dar foarte mare. Inevitabilele dezbateri, chiar dacă ar fi extrem de civilizate (cum pare să sugereze ideea de *dialog social*, populară printre intelectualii din ţara noastră), tot ar dura un timp destul de mare. Practic nu este greu să ne imaginăm că votul nu poate fi cel al tuturor cetăţenilor. Nu rămîne atunci decît calea de a încredinţa parlamentarilor luarea acestor decizii. Nici democraţia aceasta indirectă nu are cum să fie însă mult mai eficientă. Parlamentarii pot consacra mai mult timp dezbaterilor, dar tot ar fi copleşiţi de o dezbatere punct cu punct a obiectivelor.

Al doilea scenariu prevede reunirea unor comisii de experţi. Aceştia ar urma să decidă care sînt obiectivele şi care este ierarhia lor. Experţii pot duce la bun sfîrşit munca lor numai dacă *nevoile umane* ar fi *obiective*. La prima vedere, aşa s-ar părea că şi stau lucrurile. Nu trebuie tot omul să mănînce? Nu este aceasta o nevoie obiectivă? În ciuda aparenţelor, răspunsul este categoric negativ. De ce? Omul poate supravieţui, de exemplu, din cîte am înţeles, foarte bine şi cu lapte praf şi boabe de soia. Probabil însă că mai toţi am respinge acest meniu. Eu unul l-am folosit însă (în parte cel puţin) cînd voiam să economisesc bani pentru a putea cumpăra maşina cu care scriu aceste rînduri. Acum devine însă evident ce anume este subiectiv aici. Pot să restrîng cheltuielile, într-o zonă a bugetului meu personal sau într-un anume context, pentru a achiziţiona altceva. S-ar putea ca alta sau altul să prefere o masă la un restaurant exotic. Unde mai este nevoia obiectivă? Puteţi lua orice alt exemplu. Este sănătatea o *nevoie* obiectivă? Categoric nu. Dacă mă forţaţi să economisesc pentru a acoperi „nevoile" mele de sănătate, atunci mă lipsiţi, de exemplu, de posibilitatea de a investi ceva în educaţia suplimentară a fiicei mele. Poate vreau să-i cumpăr fetei mele o carte de programare pentru copii? De ce nu aş face-o?

Rezumînd cele scrise mai sus, experţii nu pot lua decizii în întregime tehnice. Mai corect formulat, ele sau ei nu pot lua aceste decizii decît în condiţiile în care li se spune limpede care sînt obiectivele şi care este ierarhia lor. Dar aceasta înseamnă să ne întoarcem la primul scenariu. Or, acesta condusese deja la un rezultat negativ.

În acest punct, Hayek spune ceva despre mecanismul ca atare al funcţionării democraţiei în condiţiile planificării. Parlamentele sînt depăşite de sarcina stabilirii obiectivelor şi a ierarhiei lor. Ele o predau tot mai mult

---

1. *Cf. ibidem*, par. 2, alin. 1.

comisiilor de „tehnicieni"[1]. Din rezultatele celui de-al doilea scenariu de mai sus ar decurge însă necesitatea ca, de fapt, comisiile să consulte, direct sau indirect, votanţii. Acest lucru desigur nu se face şi nu se poate face.

Aici ar nimerită includerea unei observaţii simple, dar extrem de pertinente, chiar în condiţiile în care nimeni nu preconizează în mod explicit recursul la planificare. Acesta este, de pildă, cazul ţării noastre în momentul de faţă. Cînd la noi se ajunge la dificultăţi în procesul de guvernare, se cere insistent ca anumite posturi din guvern să fie ocupate de „tehnocraţi". Denumirea de „tehnocrat" nu este decît un alt nume pentru experţii de care pomeneam mai sus. Nu-mi amintesc, la drept vorbind, decît de un singur asemenea expert, un om mai inteligent decît ceilalţi, care a remarcat imposibilitatea de a lua decizii pur tehnice. A sfîrşit, de altfel, prin a fi dat afară. Paradoxal, competenţa şi inteligenţa l-au făcut incompatibil cu poziţia sa de „tehnocrat". Nu este nimic de mirare în toată această poveste dacă sîntem atenţi la argumentul de mai sus.

Corolarul acestei paranteze este, de altfel, şi mai important. Tendinţa, la noi în orice caz, este de a numi experţi *în domeniu* în fruntea fiecărui minister. Doar presiunile internaţionale au făcut ca un militar să nu se afle în fruntea Ministerului Apărării şi un poliţist în fruntea celui de Interne. Altfel, este chiar prilej de scandal dacă omul nu are „diplomă" în domeniul pe care-l „conduce". Or, ceea ce va face expertul-ministru este foarte *subiectiv*. Ea sau el vor trebui să spună care sînt „nevoile" departamentului pe care-l conduc. Inevitabil, vor fi şi mai subiectivi dacă fac parte din grupul de interese strîns legat de departamentul în fruntea căruia se află. Nu ar trebui să ne mire atunci că „nevoile" vor fi foarte mari.

Revenind acum la chestiunea comisiilor de experţi care preiau munca de elaborare în detaliu a unui concept operaţional de *bine comun*, ar trebui precizat că pot fi deduse din premisele de mai sus o cascadă de concluzii. De asemenea, discuţia poate fi rafinată prin luarea în considerare şi a altor aspecte decît democraţia, aşa cum şi procedează Hayek în *The Road to Serfdom*.

Am să schiţez doar trei concluzii şi o posibilitate de aprofundare a discuţiei. Prima concluzie răspunde la o întrebare importantă: conduce oare efortul comisiilor la rezultate mai bune decît cele ale pieţei? Nu conduce. Comisiile, după cum am văzut, procedează în mod subiectiv. Ceea ce se petrece, în fapt, este o luptă de culise între grupuri de interese. Nici nu ar putea fi vorba despre altceva. Nu lipsa de bunăvoinţă sau faptul

1. A se vedea, în acest sens, *RS*: cap. V, par. 3, alin. 3 şi *RS*: cap. V, par. 4, alin. 4 şi următoarele.

că nu s-au dedicat binelui comun îi face pe membrii comisiilor subiectivi. Aceasta este pur şi simplu condiţia lor. Deciziile lor vor reflecta inevitabil interesele unor grupuri deja instituţionalizate. Grupurile de interese noi sînt prea puţin structurate şi prea slabe pentru a pătrunde masiv în comisii. Astfel, vor fi apărate doar interesele unor grupuri consacrate. Sau, altfel spus, aceste grupuri vor institui un sistem de protecţie a intereselor lor. Este în natura lucrurilor ca grupurile consacrate să nu inoveze. Dacă ai făcut, de exemplu, toată viaţa ceasuri mecanice, nu văd de ce ai avea o disponibilitate prea mare pentru producţia de ceasuri electronice. Obstacolul care stă în calea schimbării nu este de natură fizică, ci rezidă în dificultatea de a dobîndi cunoaşterea necesară. Exemplul ales subliniază intenţionat discrepanţa dintre cunoştinţele vechi şi cele noi. Prin protejarea industriei depăşite tehnologic, ca soluţie la astfel de probleme, se va produce însă o anchilozare a întregului organism economic. Rezultatul este inevitabil mai prost decît cel pe care l-ar produce piaţa, cu capacitatea ei de a aduce la faliment grupuri întregi, care odată păreau să fie lideri veşnici.

A doua concluzie priveşte posibilităţile de extindere a democraţiei. Planificarea a fost susţinută nu o dată ca o metodă de sporire a controlului democratic asupra dezvoltării comunităţii. Se presupune că ea amplifică democraţia. Astăzi, cînd cuvîntul „planificare" a ajuns să nu fie onorabil, se vorbeşte, la noi de pildă, despre alte metode de extindere a democraţiei. Numele şi ideile diferă. De la stînga, vei auzi mai degrabă despre democraţia socială sau social-democraţie. De la dreapta, mai degrabă ţi se va vorbi despre dialog social. Toate acestea sînt categoric intenţii de a extinde o democraţie restrînsă la clasica menţinere a păcii interne, la apărarea proprietăţii şi schimbarea fără şocuri a cîrmuitorilor. Din cele de mai sus rezultă însă că extinderea preconizată sfîrşeşte prin a fi o modalitate de a acorda mai multă putere unor comisii de experţi. Or, aceasta nu este democraţie. Prin urmare, democraţia nu este extinsă, nici dacă devine democraţie socială, nici dacă se recurge la dialog social. Oricare ar fi metoda, rezultatul este încredinţarea deciziilor unor comisii care se vor a fi tehnice, independente de procesul politic democratic.

A treia concluzie pare mai puţin plauzibilă. Ea este anunţată de titlul cărţii lui Hayek şi i-a atras autorului multe critici. Motivul? Realitatea empirică nu coroborează ipoteza care se deduce din construcţia teoretică a lui Hayek. Care este această ipoteză? Democraţia, nu numai că nu se extinde prin planificare, ci ajunge să se restrîngă. Momentul crucial al deducţiei lui Hayek este totuşi relativ simplu. Este vorba despre o concluzie intermediară la care am ajuns deja: deciziile comisiilor de experţi sînt *subiective*. Mai simplu spus, ele nu reflectă nevoi obiective ale omului, ci

interesele unor grupuri. De cîtă educaţie am nevoie? Asta „depinde" de cît de puternic este grupul de interese al profesorilor. Dar acest grup, deşi relativ numeros, nu are mari resurse pentru a exercita presiuni. Rezultatul este că nu am nevoie de multă educaţie, pentru mine sau copiii mei. Cum personal fac parte din grupul profesorilor, nu mă pot detaşa de interesele grupului; în orice caz, mie mi se pare însă că am mult mai mare nevoie de educaţie decît vor cei care stabilesc bugetul. De cîtă sănătate am nevoie? Asta tinde iarăşi să depindă de puterea mai degrabă a doctorilor decît de durerile din mădulare. S-ar putea, în schimb, să am mare nevoie de camioane, cărbune şi oţel, deşi personal nu ştiu ce aş face cu aceste produse. Mîna vizibilă a statului manipulează însă în aşa fel lucrurile, încît s-ar părea că oamenii au mare nevoie de aceste „bunuri". Prin inducţie, putem arăta cum fiecare va fi nemulţumit de aceste „nevoi obiective". Cum faci atunci ca ele să fie acceptate drept *nevoi obiective*? Evident, este nevoie, sub o formă sau alta, de forţă. Obiectivele trebuie impuse prin forţă. Acesta este un prim element al drumului către aservire: ţi se vor impune cu forţa o serie de obiective „comune".

De ce ajunge democraţia să se restrîngă? Pentru că tot procesul de decizie din parlament şi comisii ajunge să li se pară oamenilor foarte haotic. La drept vorbind, aşa şi este. Tot procesul acesta este generator de dezordine. Democraţia ca atare nu este adecvată pentru a da coerenţă procesului. De aici un alt element al drumului către aservire: dorinţa populaţiei de a vedea în fruntea ţării o mînă forte.

Care este obiecţia la adresa lui Hayek? Democraţiile occidentale mai degrabă s-au consolidat. Nu s-au instalat dictaturi. În nici un caz nu s-au instalat dictaturi totalitare. Ce ar fi de spus aici? În primul rînd, este vorba despre *un drum către aservire*, nu către un destin istoric inevitabil. Alegătorii au tot timpul la dispoziţie posibilitatea de a alege guvernanţi care gîndesc precum Hayek şi au şi făcut-o, de exemplu, în ţări precum Anglia sau SUA. În al doilea rînd, promotorii social-democraţi ai planificării au văzut şi văd în democraţie o *valoare în sine* şi au promovat mai recent diversitatea şi pluralismul cu mijloacele intervenţiei guvernamentale. Fie că ne place sau nu din punct de vedere politic, aceasta este realitatea. Restrîngerea libertăţilor a avut loc, dar mai degrabă în zona economiei. În al treilea rînd, ipoteza lui Hayek *este* totuşi coroborată destul de intens în contextul noilor democraţii din Est. Aici există ample sectoare de stat şi tot felul de intervenţii ale statului, inclusiv în vederea „construirii" unei societăţi capitaliste. Nimeni nu foloseşte cuvîntul „planificare", dar argumentele de mai sus, legate de stabilirea de obiective şi ierarhizarea lor, se aplică perfect în acest cadru. Rezultatul este evoluţia dezordonată despre

care vorbeam mai sus, precum şi regresul pur în multe cazuri. Iar dorinţa unei părţi a populaţiei de a vedea o mînă forte în fruntea ţării, precum şi preţuirea de care se bucură instituţiile strict ierarhice este bine documentată de sondajele de opinie. Astfel, obiecţia adusă lui Hayek trebuie examinată cu grijă, şi nu acceptată ca şi cum ar fi absolut evidentă.

De asemenea, înainte de a trage o concluzie finală, trebuie să fim foarte atenţi să nu fim vrăjiţi de cuvintele vehiculate în politică. În privinţa cuvintelor, mai ales în politică, ar trebui să fim foarte atenţi. Faptul că un partid are în denumire cuvinte ca „democraţie" sau „libertate" nu înseamnă în sine nimic. Un partid faimos din Rusia se numeşte liberal-democrat, dar se pare că este mai degrabă tentat de naţionalism şi autoritarism. Chiar dacă nu ştiu mare lucru despre problemele interne care i-au făcut recent pe alegătorii austrieci să voteze pentru un „partid al libertăţii", ceea ce mă frapează este ostilitatea acestui partid faţă de *libertatea* de migrare dintr-o ţară într-alta. Nu cuvintele, ci politicile sînt importante. Indiferent care ar fi opinia mea dacă aş aprofunda cunoaşterea de care dispun în cazurile de mai sus, ea *nu s-ar baza pe cuvinte*, ci pe analiza efectelor politicilor promovate. Tot aşa stau lucrurile şi cu „planificarea". Cuvîntul poate să lipsească. Nu înseamnă că lipseşte şi o formă a politicii respective. Distincţiile propuse din diverse direcţii s-ar putea să producă multă ceaţă, dar ceea ce contează este un set de politici. Acestea trebuie identificate şi analizate, iar nu cuvintele folosite de către politicieni.

Conduc politicile de planificare, oricare va fi fiind numele sub care sînt cunoscute curent, la distrugerea democraţiei ? Teza a lui Hayek este categoric în favoarea unui răspuns pozitiv la această întrebare. S-ar putea ca Hayek să fi subestimat însă calităţile ca atare ale democraţiei. Dar pentru a evalua această ipoteză trebuie să vedem mai întîi felul în care Hayek a tratat problema structurii instituţiilor democraţiei şi reformarea acestor instituţii ; ceea ce vom şi face în continuare. În final, vom reveni şi la problema drumului către aservire, şi la rolul democraţiei în blocarea acestui drum.

Înainte de a trage o concluzie la cele afirmate pînă acum şi de a trece mai departe la examinarea „interiorului" democraţiei în viziunea lui Hayek, să menţionăm, fie şi în treacăt, felul în care poate fi aprofundată discuţia de mai sus.

Ceea ce am lăsat deoparte, din pricină că nu ne interesau aspectele economice ale planificării, ci conexiunea dintre democraţie şi planificare, este *cunoaşterea* de care trebuie să dispună comisiile de experţi cu privire la resursele ce stau la dispoziţie pentru atingerea obiectivelor fixate. Noi am tratat totul prin prisma dificultăţii de a identifica obiectivele. La acest nivel, este mai degrabă evidentă tendinţa de umfla „nevoile". Fiecare grup încearcă să arate că nevoile umane de care este interesat direct sînt mai

importante. Cînd vine vorba despre resurse, lucrurile stau însă exact pe dos. Cu ce poate contribui fiecare la efortul comun? Aici tendinţa este de a ascunde ceea ce poţi face. Chiar dacă nu s-ar produce această ascundere de informaţie, comisiile tot ar fi confruntate cu caracterul dispersat al informaţiei. Chiar şi într-o organizaţie, managementul nu are cum şti care sînt exact capacităţile de care dispun subalternii. Trebuie să recurgă la stimulente, pentru a le scoate la suprafaţă. Comisiile de experţi care fac planuri mult mai mari decît cele de la nivelul unei organizaţii se vor ciocni de enorme dificultăţi. Morala este că, pînă la urmă, cel mai eficient mod de a scoate la iveală resursele nebănuite este profitul realizat pe o piaţă liberă. Astfel, argumentul contra planificării se întregeşte.

Din punctul de vedere al democraţiei, concluzia care rezultă din toată discuţia din *The Road to Serfdom* este că „preţul democraţiei îl reprezintă restrîngerea posibilităţilor de control conştient la domeniile în care există un consens genuin şi lăsarea pe seama hazardului a evoluţiei în alte domenii"[1]. Altfel spus, democraţia este guvernată de reguli fixe. Numai încălcarea acestor reguli conduce la extinderea ei.

Motivele care au stat la originea extinderii democraţiei au fost legate, de multe ori, tocmai de respingerea acelui *spaţiu în care evenimentele sînt lăsate în seama hazardului*. Intuiţia multora este că hazardul ar putea fi „nedrept". El le poate aduce unora moşteniri substanţiale. De aici cereri de „egalizare a liniilor de start". Alteori, el poate aduce cîştiguri speculative considerabile. Din nou apar vocile care cer impozitarea veniturilor dobîndite în acest fel. Clasică este, de asemenea, cerinţa de a introduce democraţia în întreprinderi. Restrîngerea democraţiei la ceea ce se poate efectiv decide în comun este, de aceea, un lucru dificil, şi ideea ca atare pare a contrazice nu doar intuiţia celor care întrevăd mari beneficii în intervenţionismul planificator, ci şi a celor care doresc tot felul de corecturi ale jocului de pe piaţa liberă.

Fundamentele instituţiilor clasice ale democraţiei

Putem citi capitolul 7 din *The Constitution of Liberty*[2] ca pe un compendiu al argumentelor în favoarea democraţiei în viziunea liberală clasică. Aceasta şi este, de altfel, viziunea care stă la originile democraţiilor moderne. De

1. *RS*: cap. V, par. 5, alin. 3.
2. Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Routledge and Kegan Paul, Londra şi Henley, 1960). În continuare mă voi referi la această ediţie folosind prescurtarea *CL*, urmată de două puncte şi paginile corespunzătoare. Există şi o traducere în limba română, apărută la Iaşi, la Institutul European, în 1998.

aici şi titlul paragrafului. Căile reformării democraţiei, aşa cum o concepea Hayek, vor fi discutate în paragraful următor.

În mod simptomatic, capitolul dedicat democraţiei în *The Constitution of Liberty* este intitulat „Majority rule" (supremaţia majorităţii). Regula după care deciziile sînt luate într-o democraţie prin majoritate de voturi este luată drept trăsătura distinctivă a acestui tip de instituţii politice.

Pe de altă parte, Hayek crede că poate fi trasată o distincţie între liberalismul clasic şi mişcarea democratică. Ambele împărtăşesc idealul atenian al *isonomiei* (democraţia ca egalitate în faţa legii), dar sînt în dezacord în privinţa agendei problemelor care pot fi decise pe baza votului majorităţii. Liberalismul clasic doreşte să limiteze strict procesul de legiferare. Intuitiv, ideea liberală clasică este că legile fixează doar regulile jocului. Nu se pune problema unor intervenţii care ar canaliza jocul economic şi social într-o direcţie sau alta ori care ar influenţa rezultatele ca atare ale jocului. Democraţii acceptă însă doar opinia majorităţii ca pe o limită a puterii[1].

Hayek crede că o utilizare atentă a cuvîntului „democraţie" trebuie să ţină cont de contrastul de viziune dintre liberalii clasici şi democraţi. Tratînd într-un cadru mai extins problema, prin prisma celor discutate şi în paragraful anterior, am putea spune că, pentru liberalii clasici, democraţia este un mijloc, iar acest mijloc nu trebuie să se transforme într-un instrument de distrugere a ceea ce democraţia trebuie să protejeze. De exemplu, nu are sens să fie pusă la vot nici una dintre legile care limitează proprietatea privată, care duc la expansiunea puterii şi aşa mai departe. Pentru democraţi, pe de altă parte, democraţia este un scop, opinia majorităţii are o valoare în sine şi doar ea poate sluji drept reper în materie de legislaţie. Nu se pune problema de a limita reglementarea proprietăţii private sau de a îngrădi procesul de strîngere a impozitelor.

S-ar putea ca distincţia de mai sus să apară ca fiind în mod manifest rodul minţii unui economist. Hayek gîndeşte doar din perspectiva raporturilor dintre democraţie şi capitalism. Există probleme legate de libertatea de exprimare, de drepturile minorităţilor şi altele, în care cred că mişcarea pe care Hayek o numeşte democratică nu ar trata neapărat opinia majorităţii ca pe o valoare în sine. În zona economicului însă, această mişcare s-a distins într-adevăr prin tendinţa de a reglementa şi taxa orice. Proprietatea privată are, pentru democraţi, din acest punct de vedere, mai degrabă limite, iar democraţia nu are limite.

Toate acestea nu înseamnă că liberalii clasici de genul lui Hayek preţuiau mai puţin democraţia. Ea are însă un alt gen de valoare pentru ei decît

1. *CL*: 103.

pentru democraţi. Ideea nu este, cum se sugerează uneori, că liberalii clasici ar cultiva un soi de fundamentalism al pieţei libere. Nu există, de fapt, un contrast între piaţa liberă şi democraţie. Atît doar că aceasta din urmă este chemată, în viziunea liberală clasică, să protejeze piaţa liberă, în vreme ce pentru democraţi este legitimă corectarea funcţionării pieţei.

Argumentele liberalilor clasici, în versiunea Hayek, împotriva corectării funcţionării pieţei le-am trecut în revistă în paragraful anterior. Aici se cuvine doar să remarcăm profunzimea contrastului dintre liberalii clasici şi mişcarea democratică.

Pe scurt, liberalii clasici resping conceptul de suveranitate ca supremaţie nelimitată şi nelimitabilă a majorităţii[1]. Ei au însă o serie de argumente în favoarea democraţiei, dar din altă perspectivă decît aceea a valorii pe care o are în sine opinia majorităţii. Hayek alcătuieşte o listă cu trei astfel de argumente. Primul se bazează pe ideea că democraţia este o metodă de schimbare paşnică[2]. Al doilea argument îşi trage forţa din ideea că democraţia este garantul libertăţii individuale[3]. Al treilea argument are la bază premisa că democraţia este o metodă de educare a majorităţii[4].

Primele două argumente le recunoaştem uşor. Fără a fi dezvoltate prea mult, ele pot fi reconstituite totuşi pe baza caracterizării făcute democraţiei în *The Road to Serfdom.* Al treilea argument are însă o structură aparte. El pare a-l atrage acum cel mai mult pe Hayek.

Simplul fapt că majorităţile ar avea ceva de învăţat ar trebui să ne dea de gîndit. Deciziile majorităţilor au adesea drept obiect procese a căror natură este greu de înţeles. Voi da doar un singur exemplu. Este extrem de greu de înţeles, pentru o majoritate, importanţa stabilităţii cadrului legislativ. Tentaţia de a alege politicienii care propun „legi bune" este prea mare. Este greu de văzut ce cîştiguri ar rezulta din stoparea valsului legislativ. Ceea ce ar trebui să înveţe majoritatea sînt *principiile comune* ale unei filosofii politice.

Hayek insistă asupra rostului *principiilor* în cadrul unui proces democratic[5]. El respinge acţiunea politică pragmatică. Schimbările parţiale au sens numai cînd sînt ghidate de o *viziune*[6].

---

1. *CL*: 106.
2. *CL*: 107.
3. *CL*: 107-108.
4. *CL*: 108-109.
5. Hayek îl citează pe John Stuart Mill, care insista asupra influenţei profunde a ideilor filosofice asupra acţiunilor omenirii (*CL*: 112-113).
6. *CL*: 114.

Filosoful care este la originea respectivei viziuni trebuie însă să se confrunte cu opinia majorităţii, nu să i se conformeze ei[1].

În fond, toate aceste consideraţii sînt fireşti, dacă gîndim din perspectiva că opiniile ce au aparţinut odată doar unei minorităţi sînt mai apoi îmbrăţişate de o majoritate. Întreaga viziune liberală clasică urmăreşte să dea, de fapt, sens ideii că a te afla în minoritate nu înseamnă neapărat şi a avea o opinie eronată. Dacă majorităţile nu au valoare în sine, atunci minorităţile pot cultiva convingerea că ideile lor sînt, de fapt, cele corecte. Iar un sistem care limitează drastic puterea majorităţilor de a hotărî în mod arbitrar lasă minorităţilor spaţiul necesar pentru experimentare, pentru testarea ideilor lor.

Reformarea democraţiei

Presupun că cititoarea sau cititorul sînt familiarizaţi cu instituţiile democraţiei reprezentative clasice şi mai ales cu diviziunea tripartită a „puterilor". De aceea, mă voi mărgini aici la comentarea momentelor specifice reflecţiilor lui Hayek despre democraţie.

Dacă, din perspectivă pozitivă, ca să spunem aşa, accentul a căzut pe rolul viziunii şi pe procesul de educare a majorităţilor, din perspectivă negativă, va fi vorba despre reformarea democraţiei.

De ce ar trebui democraţia reformată ? Hayek îşi expune argumentele în *Law, Legislation and Liberty*[2] şi ele ar putea fi sintetizate în felul următor : democraţia are valoare din motivele deja enumerate mai sus (între altele, de exemplu, este o pavăză a libertăţii individuale) ; ea este însă şi o formă de putere ; democraţia modernă tinde către puterea nelimitată (şi, în acest fel, loveşte în libertatea individuală – îndeosebi în libertatea economică, în libertatea de întreprindere) ; în concluzie, ea trebuie limitată, ca orice altă formă de putere. Ar trebui precizat că, după Hayek, marea problemă a democraţiei moderne este lipsa unei limitate trasate prin *nomos*[3], printr-o lege superioară, alta decît legislaţia confecţionată de mîna omului.

Ar trebui făcute cîteva precizări terminologice. Problema de mai sus a fost deja pusă în paragrafele anterioare, dar într-o altă terminologie. Am

1. *CL* : 115.
2. Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, Londra, 1982. Ediţia aceasta conţine toate cele trei volume ale lucrării, legate împreună. În continuare mă voi referi la aceste trei volume folosind prescurtarea *LLL* urmată de o cifră care indică volumul. De exemplu, *LLL3* trimite la volumul al treilea, apărut iniţial în 1979.
3. *LLL3* : 2.

vorbit despre problema unei democraţii limitate de reguli. Desigur că aceste reguli nu pot fi cele *făurite* de către majorităţi. Este aici o instanţă a problematicii mai generale a constructibilităţii. Nu totul se confecţionează în societate. Există reguli (de pildă, cele ce guvernează cadrul în care se dezvoltă democraţia) ce nu sînt făcute de mîna omului. În opera sa tîrzie, Hayek distinge *legea* (sau *dreptul*) de *legislaţie*. Aceasta din urmă, legislaţia, este confecţionată de oameni, este opera adunărilor legiuitoare. *Legea* (sau, cu termenul grecesc, *nomos*-ul) poate fi doar descoperită. Ca un corolar, ar trebui să ne amintim, de asemenea, de distincţia dintre *a urma o regulă* şi *a cunoaşte temeiurile unei reguli*, discutată la început. Dacă o adunare legiuitoare adoptă o regulă, ea încearcă să-i descopere temeiurile şi toţi cei care vor urma respectiva regulă pot face acest lucru. Nu este însă necesar ca lucrurile să stea în acest fel însă în cazul tuturor regulilor pe care le urmăm.

Argumentul în favoarea reformării democraţiei recurge la o premisă crucială. Ea poate să fie foarte bine o premisă latentă, dar tot argumentul atîrnă de veracitatea ei. De ce ar fi, la urma urmei, atît de rău (cum se afirmă în această premisă) că puterea nelimitată îngrădeşte libertatea individuală? Dacă nu ar exista nici o explicaţie, am putea spune că nu avem de a face decît cu un clişeu ideologic[1].

De ce pot să se comporte majorităţile în chip arbitrar, aidoma unui tiran tradiţional? Să presupunem că trăim într-o democraţie în care numărul de votanţi este mare şi în care există nenumărate grupuri de interese. Grupurile acestea, luate fiecare în parte, sînt însă relativ mici în raport cu masa mare de votanţi. Pentru a nu complica discuţia, putem presupune că deciziile se iau în baza unei reguli a majorităţii simple. Putem elimina din analiză şi tot eşafodajul de instituţii ale democraţiei reprezentative, pentru a nu fi derutaţi de ceea ce ar putea să apară ca manevre ale reprezentanţilor alegătorilor. Aşadar, se supune la vot o listă cu propuneri de soluţionare a unei probleme. Propunerea care întruneşte cele mai multe voturi este adoptată. Există însă foarte multe probleme care fac obiectul votului. Din presupunerea că numărul de votanţi este mare şi spectrul grupurilor de interese eterogen va rezulta, de asemenea, că, la fiecare vot, majoritatea va fi formată dintr-o coaliţie de grupuri de interese[2]. Prin urmare, vor exista repetate constituiri de coaliţii.

1. Pentru analiza unor critici la adresa lui Hayek, tratat ca autor de clişee ideologice, vezi părţile din „Democracy and Reform. Notes on Hayek" (în *Polis*) care nu au fost reluate în articolul de faţă.
2. *LLL3*: 9-10.

Să examinăm acum un argument foarte important pentru bunul mers al experimentului imaginar pe care ne-am apucat să-l formulăm. O primă premisă a acestui argument ne spune că un grup X intră într-o coaliţie cu alte grupuri, atunci cînd se votează într-o problemă care nu-l afectează direct, *pentru că aşteaptă ca grupul interesat direct să-l sprijine la rîndul său*, atunci cînd se va vota într-o problemă în care este interesat direct[1]. Este de la sine înţeles cum va vota grupul X atunci cînd interesele îi sînt afectate direct. De aceea, premisa aceasta primă se referă doar la cazurile în care interesele grupului nu sînt afectate în mod direct.

Cu alte cuvinte, orice grup X participă la o coaliţie pentru că se aşteaptă la servicii reciproce din partea partenerilor. Astfel, nu avem nevoie în explicaţia noastră de nici un fel de interes general care să ghideze modul în care votează grupurile. De asemenea, nu trebuie să facem presupuneri greu de justificat cu privire la tot acest mecanism de vot ca un mod de a revela voinţa generală sau interesul general. Totul poate funcţiona graţie acestui sistem de constituire a unor coaliţii bazate pe servicii reciproce[2].

Spre a formula cea de a doua premisă, trebuie să introducem distincţia pe care o face Hayek între *reguli (generale)* şi *politici (particulare)*[3]. Ca membri ai unui grup, noi avem doar o cunoaştere legată de politici particulare şi de efectele unor politici particulare. La urma urmelor, lucrurile stau aşa în mod necesar. Noi sîntem fiinţe cu capacităţi cognitive finite, poate chiar foarte limitate. Ne sînt cunoscute doar condiţiile particulare la care avem acces imediat. Ne este imposibil să cunoaştem astfel de condiţii într-o sumedenie de cazuri particulare. Orice politici particulare pot fi evaluate însă numai în aceste contexte particulare. Aşa şi procedează membrii grupurilor de interese despre care este vorba în prima premisă. În fapt, această cunoaştere a condiţiilor particulare şi a faptului că o anume politică particulară va avea cutare efect este ceea ce-i leagă pe membrii grupului.

A treia premisă nu priveşte modul în care votează oamenii sau cunoaşterea de care dispun. Ea caracterizează interacţiunea diferitelor politici particulare. Ideea de bază este că rezultatul de ansamblu al interacţiunii dintre diferite politici particulare nu poate fi prevăzut sau influenţat de către nimeni. Este vorba despre acelaşi efect care apare pe orice piaţă.

1. *LLL3* : 10.
2. Vezi remarcele din *LLL3* : 13. Partidele nu au nici un fel de idealuri în aceste condiţii. Ele sînt simple vehicule ale grupurilor de interese. De altfel, în reconstrucţia noastră am eliminat orice referire la partide. Grupurile se coalizează în mod direct. Desigur că aceasta este o situaţie mult simplificată, dar pentru argumentul nostru este absolut suficient să presupunem doar atît în premise.
3. *LLL3* : 17.

Au loc nenumărate tranzacţii, în urma cărora rezultă un întreg şir de preţuri. Dacă participanţii sînt foarte numeroşi şi nimeni nu dispune nici de cunoaşterea necesară, nici de volumul de marfă sau bani care i-ar permite să influenţeze decisiv preţurile, atunci acestea se constituie pe piaţă printr-un proces care conduce la un rezultat independent de dorinţele particulare ale fiecăruia.

Acum putem trage şi o concluzie foarte importantă. Pentru a ajunge la ea nu vom descrie în mod abstract mecanismul de agregare a politicilor particulare, ci vom sugera prin exemple felul în care are loc acest proces.

Să zicem că grupul X estimează (nu fără temei) că ar avea de cîştigat dintr-o politică de protecţie a produselor sale. Grupul este legat, să presupunem, de producţia unei anumite mărci de automobile şi ar dori să se aplice taxe de import care să slăbească presiunea concurenţilor externi. Dacă poate, va realiza un sistem de coaliţii şi va obţine ce doreşte. Alt grup, să-i zicem Y, poate să ceară ca serviciul pe care-l oferă să fie gratuit (cu alte cuvinte, subvenţionat integral din resurse publice). În felul acesta nu va trebui să-şi bată prea mult capul ca să descopere clienţi. Grupul Z doreşte poate o protecţie împotriva concurenţei interne şi aşa mai departe.

Tabloul de mai sus este probabil suficient de realist pentru a-i convinge pe cititoare sau cititori că experimentul imaginar este relevant în situaţii politice reale. De asemenea, mersul argumentării este acum mai uşor de înţeles. Dacă este de ales, de exemplu, între regula generală a falimentului şi o politică particulară de salvare a unei bănci (prin acoperirea datoriilor cu bani publici), atunci grupul afectat ar alege salvarea, nu falimentul.

Nu încercaţi să ieşiţi din chingile argumentului, spunînd că a fost asumat un cadru prea îngust şi că trebuie introdus în discuţie interesul general. Cum se întîmplă şi în practica deja familiară nouă la zece ani de la 1989, apelul la interesul general nu face decît să încurce lucrurile. Arta grupurilor de interese este de a convinge tocmai că este în interesul general, de pildă, ca banca să fie salvată de la faliment. Se poate susţine că prăbuşirea băncii ar antrena căderea întregului sistem bancar. Vor exista atunci suficient de multe urechi care să asculte : toţi cei care au bani depuşi la bănci. Cine vrea să-şi piardă economiile? Rezultatul va fi obţinerea de sprijin pentru politica particulară a grupurilor legate de banca falită, care va fi salvată cu bani publici.

Să revenim acum la cadrul mai simplu al democraţiei majoritare imaginate de noi mai sus. La urma urmei, are puţină importanţă dacă banca dată obţine sau nu cîştig de cauză. Important este că politici de genul celei favorizate de bancă vor obţine în mod fatal cîştig de cauză. Toate grupurile se coalizează în funcţie de serviciile reciproce de susţinere a unor politici

particulare. Iar cînd este vorba despre votat, oamenii votează doar cînd au *probleme*, iar cînd au probleme se orientează către politici de „salvare" de genul celei a băncii din exemplul anterior.

Rezultatul de ansamblu este unul negativ. Detaliile le putem lăsa pe seama cititoarelor sau cititorilor. Un lucru este însă limpede : nu există la nesfîrşit resurse pentru subvenţii, protecţii, salvări, gratuităţi. Trebuie făcute tot felul de ajustări care să rezolve noile probleme apărute. Rezultatul este incoerent şi, pînă la urmă, fiecare este tratat în mod tot atît de arbitrar ca şi într-o tiranie. Ba se trezeşte că are de plătit pentru a salva cutare bancă, ba descoperă că este obligat să cumpere altă marcă de maşină decît şi-ar dori şi aşa mai departe.

Mecanismul poate fi lesne generalizat dincolo de spectrul problemelor „economice". Raţionamentul este acelaşi. Efectele sînt de genul că mă trezesc obligat să plătesc pentru educaţia pe care mi-o „face" televiziunea publică sau că mi se interzic emisiunile favorite sau că trebuie să ascult şi un procent de muzică autohtonă şi aşa mai departe.

În atmosfera creată de rezultatul incoerent al agregării politicilor particulare, cererea cea mai plauzibilă este aceea de a restabili coerenţa cu ajutorul unui *plan*. Are puţină importanţă cum i se spune planului. Poţi să-i zici „strategie de dezvoltare". Poţi să-l denumeşti „program de dezvoltare". După cum am văzut deja, planificarea este însă *imposibilă*[1]. Nu pot fi identificate nici măcar obiectivele planului.

În fapt, votarea de politici particulare joacă rolul unui soi de planificare. Sînt, *de facto*, identificate obiective şi sînt alocate prin decizie democratică resurse. Partea proastă este că acest proces poate fi efectiv de o calitate mai proastă decît cel realizat de către comisiile de experţi. Dar aceasta nu înseamnă decît că poarta care duce spre drumul către aservire este larg deschisă.

Cu aceasta am ajuns la concluzia a cărei fundamentare ne stîrnise curiozitatea. Libertatea individuală este degradată şi subminată de ceea ce e fie un soi de planificare *de facto*, fie o planificare ca atare. Totul este generat de mecanismul unei democraţii majoritare neîngrădite, în care orice problemă a unui grup este adusă în atenţia tuturor şi primeşte o rezolvare. Legislaţia devine un sistem de comenzi ale unui guvernămînt arbitrar[2].

Dacă avem nevoie de o denumire comodă, atunci putem să folosim sintagma „democraţia aranjamentelor" pentru a ne referi la democraţia

1. Vezi *LLL*3 : 17-19, pentru o formulare a argumentelor lui Hayek împotriva planificării. Evident, aceste consideraţii trebuie plasate în contextul mai amplu al operei sale.
2. Vezi *LLL*3 : 99 şi următoarele.

descrisă mai sus[1]. Într-o asemenea democraţie, tot felul de aranjamente între grupuri ţin loc de lege.

Acum este evident şi care sînt motivele ce conduc la ideea unei reforme a democraţiei. Aş dori doar să adaug că argumentul de mai sus are o forţă deosebită. Cadrul asumat este cel al unei *poliarhii*[2], un sistem în care există grupuri multiple şi surse de presiune multiple. În argumentele standard din politologie, se presupune că un astfel de sistem este bun pentru că nici un grup nu-şi poate impune puterea sa tiranică. Dacă ne menţinem strict la cadrul instituţiilor democratice, atunci aşa şi stau lucrurile. Slăbiciunea sistemului iese la iveală însă de îndată ce luăm în considerare un proces mai amplu[3].

Propunerile lui Hayek de reformare a democraţiei

Hayek nu se menţine doar la nivelul discuţiei despre necesitatea reformării democraţiei. El are şi un set de propuneri concrete de modificare a sistemului instituţional al democraţiei. Le voi trece pe scurt în revistă.

Punctul de plecare al propunerilor de reformă avansate de către Hayek îl reprezintă observaţia că adunările legiuitoare au două sarcini care contrastează

1. Hayek foloseşte termenul de *bargaining democracy* (v. *LLL3* : 99).
2. Susţinătorul clasic al ideii de *poliarhie* este Robert Dahl. A se vedea cartea sa mai recentă *Democracy and Its Critics* (Yale University Press, New Haven şi Londra, 1989) pentru o sinteză a teoriei sale a democraţiei. Dahl discută originile democraţiei moderne, respinge criticile anarhiste şi autoritare la adresa democraţiei, formulează o teorie a democraţiei şi evaluează problemele şi limitele proceselor democratice. Între altele, el discută şi motivele pentru care *poliarhia* s-a dezvoltat doar în anumite ţări. Hayek nu este menţionat cîtuşi de puţin. Cum Dahl este unul dintre teoreticienii a ceea ce Hayek numeşte *mişcarea democratică*, cred că se vede de aici ce clivaj există între diversele versiuni ale teoriilor despre democraţie. Cartea clasică a lui Dahl este *A Preface to a Democratic Theory* (The University of Chicago Press, 1956). Vezi pp. 84 şi 71-74 pentru o caracterizare a democraţiei ca poliarhie. Pentru o trecere în revistă a definiţiilor şi teoriilor clasice ale democraţiei vezi M. Rejai, *Democracy. The Contemporary Theory* (Atherton Press, New York, 1967).
3. Dacă este vorba despre ipoteza „drumului către aservire", la care ne-am referit anterior, atunci din perspectiva acestei analize se vede limpede de ce rezistă democraţiile occidentale. Ele conţin cel puţin oaze mari de economie de piaţă, dacă nu sectoare suficient de vaste de economie liberă. La noi, cred că un lucru arareori sesizat este tocmai această legătură între economia de piaţă (capitalism) şi democraţie. Economia de piaţă este discutată doar din perspectiva nevoii de a avea o „vacă de muls" pentru programe de protecţie socială sau alte programe care alcătuiesc reţeaua planurilor propuse de diverse forţe politice („socialiştii din toate partidele", cum spunea Hayek).

una cu alta. Pe de o parte, ele sînt chemate să elaboreze reguli. Pe de altă parte, li se cere să aloce resurse pentru atingerea unor obiective particulare[1].

Cel de al doilea set de sarcini, pe care le putem denumi sarcini administrative, generează o concentrare a adunărilor legiuitoare asupra *politicilor particulare*, exact în sensul discutat mai sus. Votanţii cer măsuri concrete, deoarece ei acţionează ca membri ai unor grupuri de interese. Membrii adunărilor legiuitoare, dacă vor să se bucure de preţuirea publicului şi să fie realeşi, trebuie să obţină rezultate concrete în adunarea legiuitoare. Aceste rezultate nu sînt altceva decît obţinerea acordului adunării pentru o politică particulară sau alta.

Argumentul discutat mai sus pentru o situaţie simplificată poate fi acum generalizat la cazul în care este vorba despre mecanismul unei democraţii reprezentative uzuale. Rezultatul, după cum am văzut, este puterea arbitrară. Cine se întîmplă să beneficieze de mai multă influenţă în adunarea legiuitoare va obţine mai multe avantaje. Iar în tot acest joc al democraţiei aranjamentelor nu există loc pentru nici un fel de reguli generale stabile.

Remediul clasic pentru puterea arbitrară este divizarea guvernămîntului între un corp legiuitor şi un guvern numit şi controlat de către legiuitori. După Hayek, tocmai această situaţie a condus la existenţa unei adunări care are atît sarcini legislative, cît şi sarcini administrative[2].

Hayek crede că este nevoie de o nouă diviziune a guvernămîntului. El are în vedere o structurare a acestuia pe trei niveluri : o adunare ce are în grijă cadrul constituţional, o adunare ce are în sarcină regulile cu caracter general şi o adunare ce are sarcina de a supraveghea administraţia[3].

Hayek crede, de asemenea, că denumirea de „democraţie" a fost mult prea compromisă şi trebuie înlocuită cu termenul *demarhie*[4].

Hayek socoteşte utilă metoda elaborării unei Constituţii-model[5]. Ideea ei de bază este limitarea procesului de elaborare a regulilor. Nici o adunare nu poate modifica regulile în aşa fel încît să transforme într-un enunţ lipsit de sens prevederea de bază a Constituţiei-model : oamenii pot fi constrînşi numai „în conformitate cu regulile conduitei drepte, menite să definească şi să apere domeniul individual al fiecăruia"[6]. Intuiţia care

1. *LLL3* : 22 ş.u.
2. *LLL3* : 33 ş.u.
3. *LLL3* : 38.
4. *LLL3* : 40.
5. *LLL3* : 107. Aici Hayek vorbeşte despre valoarea unei Constituţii-model ca ideal.
6. *LLL3* : 109.

stă la baza acestui cadru constituţional este că eliminarea constrîngerii arbitrare înseamnă libertate individuală[1].

Constituţia propusă de către Hayek prevede o divizare pe trei niveluri a adunărilor alese, după modelul amintit mai sus. Piesa de bază este separarea Adunării Legislative de Adunarea Administrativă. O Curte Constituţională arbitrează între cele două adunări[2]. O adunare distinctă se ocupă cu adoptarea şi amendarea regulilor constituţionale[3].

Ideea cu adevărat nouă în toată această construcţie este lipsa conceptului de suveranitate. Nici un corp nu este suveran în acest sistem constituţional. Motivul este, desigur, evident. Putere suverană înseamnă putere nelimitată. Reforma democraţiei urmăreşte să transforme democraţia într-una limitată. Oricine şi orice instituţii sînt constrînse de reguli.

Sentimentul meu este că o incursiune prea amănunţită în detaliile propunerilor lui Hayek riscă să facă mai puţin vizibilă ideea ca atare. Unele dintre propunerile sale (legate de vîrsta membrilor adunărilor şi altele) pot să pară curioase sau exagerate[4]. De fapt, cred că se declanşează tot acel proces în care fiecare se vede pe sine ca membru al unui grup şi încearcă să evalueze beneficiile pe care i le-ar aduce reforma. Important de testat aici este însă noima unei noi separări a sarcinilor adunărilor reprezentative.

Am să încerc să ofer un exemplu simplu, diferit de cele discutate mai sus. Este vorba despre stabilirea salariilor membrilor adunării legiuitoare ca atare. Cine face acest lucru[5]? Dacă l-ar face o instituţie diferită de adunarea legiuitoare, atunci membrii respectivei instituţii ar dobîndi o evidentă pîrghie de presiune asupra legiuitorilor. Lucrul acesta este indezirabil pentru alegători, aşa că ei trebuie să accepte ca reprezentanţii lor să-şi fixeze singuri salariile. Cum aceşti reprezentanţi sînt însă tot oameni, vor tinde să aibă salarii cît mai ridicate. Dacă se poate, vor vota şi cîte o pensie pentru foştii membri ai adunării. În aceste chestiuni va exista, de

1. *LLL*3 : 111.
2. *LLL*3 : 120-122.
3. *LLL*3 : 123 (unde se discută acest aspect al Constituţiei-model). Vezi şi *LLL*3 : 38 pentru ideea structurării pe trei niveluri a adunărilor alese.
4. Membrii Adunării Legislative ar trebui să aibă cel puţin 45 de ani (vezi *LLL*3 : 113). Ei ar face parte din adunare vreme de 15 ani. Este un fel de consiliu al înţelepţilor, separat de agitaţia vulgară a grupurilor de interese.
5. La Hayek, legiuitorii înţelepţi sînt răsplătiţi formidabil, iar lucrul acesta face parte din logica sistemului constituţional. Scopul este ca legiuitorii să nu fie corupţi de grupurile de interese. Bănuiala mea este că sumele de bani ca atare nu-şi ating scopul. Este necesară şi o etică a funcţiei respective. Practic, este vorba despre un grup aristocratic, de genul judecătorilor de la nivelurile foarte înalte ale magistraturii.

altfel, o deloc surprinzătoare armonie între putere şi opoziţie. Rezultatul nu reprezintă cine ştie ce pagubă pentru vistieria publică (la urma urmei, membrii adunării nu sînt chiar aşa de numeroşi), dar pune în evidenţă o problemă structurală.

Care este problema structurală în exemplul de mai sus? Membrii adunării sînt şi parte implicată, şi judecători. Este sursa clasică a puterii arbitrare şi, după cum ştie oricine l-a citit pe John Locke, motivul clasic pentru divizarea sarcinilor în cadrul guvernămîntului.

Într-o structură a guvernămîntului de genul celei pe care o are în vedere Hayek, adunarea ce are în grijă regulile generale ar stabili o normă fără să fixeze un cuantum. Adunarea cu sarcini administrative ar controla cuantumul, dar nu ar putea stabili norma. Eventual, totul ar fi pus şi sub cupola unei prevederi constituţionale.

Ar funcţiona oare acelaşi sistem? Mai bine, mai rău decît cele actuale? La unele dintre aceste întrebări nu cred că se poate răspunde direct. Voi încerca doar să punctez, în partea finală, modul în care cred că pot fi evaluate ideile lui Hayek despre democraţie.

Limitele puterii şi democraţia limitată de reguli

De ce se prăbuşesc, la urma urmei, toate aceste scheme de protecţie constituţională a libertăţii? Hayek ne spune că democraţia trebuie să fie limitată de reguli. Să revedem însă căile posibile ale acestei limitări şi logica lor în tot ansamblul instituţional al democraţiei.

Regulile fixe care limitează democraţia nu ar avea sens să „fie puse pe hîrtie" sau respectarea lor să fie asigurată de către instanţe judecătoreşti. Totul ar intra, în acest fel, pe făgaşul obişnuit, ca să spun aşa. Ce rămîne? Rămîne posibilitatea ca efectul să fie obţinut indirect, din însăşi funcţionarea instituţiilor democraţiei sau ca urmare a unei tradiţii ori a educaţiei. Voi examina în continuare aceste posibilităţi.

În primul rînd, trebuie cercetat setul a ceea ce am putea denumi instituţiile formalizate ale democraţiei. Dacă scopul lor este, cum crede şi Hayek, protejarea libertăţii individuale, atunci un prim mijloc este contrapunerea instituţiilor. Probabil că aşa este mai corect să redăm vechea idee de *checks and balances*. Guvernămîntul este divizat; ansambluri instituţionale ample, precum adunările legiuitoare, executivul şi sistemul judiciar, sînt separate. Dacă aceste ramuri ale guvernămîntului sînt separate şi se supraveghează una pe alta, există o mai mare şansă ca ele să se împiedice reciproc în acţiunea de strangulare a sferei private a indivizilor.

Dacă ar fi să recurgem la celebra anecdotă de pe vremea comunismului privitoare la semnificaţia Coloanei infinitului a lui Brâncuşi[1], atunci am putea spunea că metoda contrapunerii instituţiilor este o cale de a prelungi momentele de relaxare a presiunii statului asupra indivizilor.

Este impropriu să denumim aceste ansambluri instituţionale ale guvernămîntului *puteri*, dacă prin putere înţelegem sarcini precise din cadrul guvernămîntului. În SUA, de exemplu, „puterea judiciară" poate face legi din simplul motiv că poate crea sau schimba precedente judiciare. Faptul că sarcinile se încrucişează este mai degrabă un lucru bun din perspectiva contrapunerii instituţiilor. Sporeşte controlul reciproc.

Ce se întîmplă însă cînd una dintre ramurile guvernămîntului ia iniţiativa, să zicem, a restrîngerii unor libertăţi ale indivizilor? Să presupunem că acest lucru este făcut de către adunarea legiuitoare. Cea care reacţionează, să spunem de dragul argumentării, este Curtea Constituţională. Dacă disputa dintre Curte şi legiuitori s-ar tensiona, ar avea Curtea mijloace pentru a rezista pe termen lung? Dacă intervine şi preşedintele de partea legiuitorilor? Cazul Curţii Supreme, în perioada New Deal în SUA, este foarte grăitor. Curtea a fost practic invitată să nu stea în calea „progresului". Şi nu a putut sta. La urma urmei, are mai puţină importanţă cine a avut sau nu dreptate. Fapt este că o Curte Constituţională nu are la dispoziţie forţe de poliţie sau alte mijloace de constrîngere. Ea se bazează numai pe respectul de care se bucură. Şi va trebui să se supună într-un fel sau altul dorinţei majorităţii. Dar aceasta nu este altceva decît o democraţie neîngrădită.

În argumentul de mai sus trebuie să fim atenţi la felul subtil în care intervine ideea de menţinere a păcii interne. Forţele de coerciţie ale statului nu pot fi divizate între ramurile guvernămîntului. Ar însemna să existe un risc mult prea evident de conflict violent intern. Astfel, de dragul păcii interne, trebuie sacrificat ceva din principiul contrapunerii instituţiilor. Morala este că principii precum protejarea libertăţii individuale şi menţinerea păcii interne nu pot fi susţinute integral în mod simultan.

Hayek speră ca să funcţioneze nu atît contrapunerea instituţiilor, cît o strictă diviziune a sarcinilor. Aici este momentul său de originalitate. Ca exemplu, am putea contempla o reformă prin care Senatul nostru devine o adunare legiuitoare dedicată exclusiv elaborării de reguli generale, iar Camera Deputaţilor o adunare dedicată exclusiv controlului activităţii guvernului.

Care este sensul reformei de mai sus? Hayek vede protecţia libertăţii individuale din altă perspectivă decît cea a lui *to be left alone*. Dacă toată

1. Strangulările reprezintă, conform anecdotei, momentele cînd statul strînge laţul, iar umflăturile momentele cînd presiunea statului asupra individului a fost relaxată.

problema este ca individul să fie lăsat în pace, atunci contrapunerea instituţiilor este metoda de bază. Autorităţile se încurcă literalmente reciproc şi indivizii le scapă printre degete. Problema pe care o vede Hayek este însă alta. Libertatea are nevoie de reguli stabile. Dacă parcurgem ce a scris Hayek despre *supremaţia dreptului*[1], ne dăm seama că pentru el era esenţială stabilitatea regulilor. Important este să ştii după ce reguli vor fi judecate acţiunile tale. Explicaţia este simplă. Dacă vrei să întreprinzi ceva pe termen lung, atunci trebuie să eşalonezi un întreg lanţ de acţiuni. Dacă legile se schimbă, lanţul se poate rupe. Veriga următoare din lanţ poate fi pur şi simplu interzisă, poate apărea obstacolul impozitelor sau pot apărea noi reglementări. De aici importanţa stabilităţii legislative.

Dacă regulile sînt generale şi abstracte, cum vrea Hayek, atunci efectul asupra eşalonării pe termene lungi a acţiunilor ar fi benefic. Separarea dintre Senat şi Cameră, ca mai sus, ar trebui să asigure stabilitatea regulilor şi caracterul lor abstract şi general.

Problema pe care o întrevăd este din nou legată de acelaşi tip de presiune precum cea exercitată asupra Curţii Constituţionale în exemplul de mai sus. La nivelul Executivului, se vor acumula presiunile grupurilor care cer să se facă tot felul de excepţii de la regulă. Cine le va rezista pînă la urmă? Probabil nimeni. Şi, de multe ori, tocmai caracterul general al regulilor va putea fi folosit pentru a subsuma cazurile unei părţi cît mai convenabile a legislaţiei.

Că toate consideraţiile de mai sus nu sînt simple speculaţii interpretative se vede din greutatea pe care o acordă Hayek, în opera sa tîrzie, *tradiţiilor*. Din insistenţa asupra tradiţiilor deducem că slăbiciunile aranjamentelor instituţionale formale trebuie compensate prin altceva. Acel „altceva" sînt tradiţiile.

„Tradiţie" este un termen cam vag. Dacă ţinem însă cont de faptul că este vorba despre sisteme de reguli, atunci ne dăm seama că este vorba, de fapt, despre instituţii informale. Ele contrastează evident cu instituţiile formale menţionate mai sus, dar contrastează şi cu instituţii informale mai vechi.

Hayek, ca şi alţi autori, are în vedere instituţiile informale care susţin contractele şi proprietatea privată. Instituţia contractelor, de pildă, are o faţă formală (contracte scrise, cadrul legislativ aferent şi aşa mai departe). Există şi faţa lor informală. Pot să închei un contract doar printr-o strîngere de mînă. Ceea ce contează într-o societate modernă este *încrederea* părţilor. Cele sau cei care încheie contractul nu trebuie neapărat să aibă legături de

1. Începînd cu *Road to Serfdom* (vezi capitolul VI).

solidaritate, să fie din acelaşi „trib". Dacă ar fi aşa, aria de cuprindere a reţelei de contracte s-ar restrînge rapid. Iar pe de altă parte, este perfect posibil ca membrii „tribului" nici să nu fie *de încredere*. Aceştia vor cere să fie „înţeleşi" cînd le vine rîndul să plătească datoriile. Vor face imediat apel la solidaritatea de grup şi la altruism. De aici contrastul dintre instituţiile informale ale modernităţii şi cele ancestrale (instinctuale, cum am văzut că le zice Hayek).

Instituţiile informale ale modernităţii susţin capitalismul mai degrabă decît instituţiile formale ale democraţiei. Cred că aşa ar putea fi interpretat mesajul lui Hayek. Încercările de a formaliza aceste instituţii informale sînt o parte a tentativei de a construi o societate, lucru pe care Hayek îl respinge.

Morala întregii argumentări de pînă acum este deosebit de semnificativă pentru România începutului de mileniu 2000. Fereastra de oportunitate pentru dezvoltarea capitalistă şi democratică a unei societăţi este mai îngustă decît se crede îndeobşte. Instituţiile informale nu pot fi evident construite, iar încercarea de a le raţionaliza este un eşec chiar în societăţi mai evoluate. Contrapunerea instituţiilor nu este o soluţie fără cusur. Iar la noi este chiar anulată de perspectiva adoptată în Constituţie ca atare. Iar legislaţia este departe de idealul hayekian al regulilor generale şi stabile.

Tipuri de cunoaştere şi democraţie

Cum se face că democraţia, în pofida variatelor forme de planificare, nu s-a prăbuşit? La urma urmei, imediat după cel de al doilea război mondial, planificarea era foarte populară, inclusiv în Occident. Chiar şi cuvîntul era la mare cinste. Pînă şi după dispariţia planificării centralizate cuprinzătoare, intervenţiile statului au rămas foarte active. Occidentul nu a fost însă invadat de totalitarism şi democraţia s-a extins. După cum aminteam şi în primul paragraf, aceasta este o întrebare serioasă, din perspectiva formulată de Hayek.

Am putea adăuga la aceasta şi observaţia noastră de mai sus referitoare la fereastra de oportunitate îngustă pentru dezvoltarea capitalistă şi democratică. Dacă este atît de îngustă, cum se face totuşi că, mai bine sau mai rău, ea este totuşi utilizată?

Răspunsul asupra căruia voi atrage atenţia poate să pară curios. În esenţă, el ne spune că oamenii găsesc în democraţie un soi de sursă aparte de cunoaştere. Votul şi dezbaterile democratice au o fascinaţie în sine, care devine, la rîndul ei, o barieră pe drumul către aservire.

Voi începe printr-o trimitere. Trimiterea este la comentariul doamnei Karen Vaughn la opera lui Hayek[1]. Karen Vaughn începe prin a arăta de ce planificarea este imposibilă şi felul în care încercarea de a o realiza conduce la distrugerea supremaţiei dreptului. Ea pune accent pe semnificaţia demersului din *The Constitution of Liberty*. Ideea este că regulile unei societăţi libere nu sînt rodul unui plan deliberat. Doamna Vaughn scoate în evidenţă faptul că nu toate procesele de evoluţie au rezultate pozitive. Există şi selecţie negativă. Politica este un exemplu de selecţie mai degrabă negativă. Karen Vaughn scrie că teoria lui Hayek conform căreia grupurile de interese ruinează democraţia este populară printre economişti. Pe piaţa politică, indivizii sînt confruntaţi cu opţiuni pe care nu le pot face, deoarece nu dispun de o cunoaştere adecvată. Nu există nici motive ca să obţină o asemenea cunoaştere.

Vaughn introduce astfel, în conexiune cu opera lui Hayek, tema faimoasă a ignoranţei raţionale a alegătorilor. De ce m-aş documenta în legătură cu candidaţii la posturile publice, cînd ponderea votului meu este atît de mică? Ar fi iraţional din perspectiva costurilor şi beneficiilor. Beneficiile (influenţa mea asupra procesului) sînt mici, iar costurile obţinerii de cunoaştere mari.

Din punct de vedere academic, ar fi desigur ridicol să vorbeşti despre conştiinţa cetăţenească, educaţia civică sau altceva de acest gen. Aceasta este ideologie ieftină. Voi încerca să abordez problema de mai sus cu ajutorul unei tehnici dezvoltate în filosofia minţii. Ea presupune recursul la un experiment imaginar de genul celui propus de către Frank Jackson pentru a arăta că nu putem reduce orice cunoaştere la un set de informaţii despre obiecte şi procese fizice[2].

---

1. Karen Vaughn, „The Constitution of Liberty from an Evolutionary Perspective", in *Hayek's „Serfdom" Revisited*, The Institute of Economic Affairs, Londra, 1984. Traducerea studiului doamnei Vaughn se găseşte în anexă la ediţia Humanitas a *Drumului spre servitute*.
2. Frank Jackson, „Epiphenomenal Qualia", in *Philosophical Quarterly*, 32 (1982), pp. 127-136. Ştiinţa fizicii ne oferă *informaţii de ordin fizic*. Jackson vrea să respingă punctul de vedere după care toată cunoaşterea de care dispunem este reductibilă la informaţii de acest tip. Să presupunem că Maria este cel mai desăvîrşit om de ştiinţă şi are toate informaţiile de ordin fizic cu privire la obiecte, inclusiv despre culorile lor. Ea trăieşte însă retrasă într-o cameră în care obiectele pot fi văzute numai în alb şi negru şi în care orice fel de imagini sînt numai în alb şi negru. Maria nu a văzut niciodată cu ochii ei cum arată roşiile. Evident, are însă toate informaţiile de ordin fizic despre roşii. Într-o zi, ea iese din cameră şi vede roşii aşa cum le vedem noi în mod obişnuit. A descoperit ea ceva nou? Din punct de vedere strict fizic, nu. Dar ea are o trăire pe care nu a avut-o înainte. Ea ştie acum ce înseamnă să vezi cum arată un obiect colorat în roşu. Este ceva ce ea nu a ştiut înainte.

Ideea este de a încerca o serie întreagă de experimente imaginare. Să uităm pentru o clipă de imposibilitatea planificării şi să ne închipuim că o fiinţă foarte inteligentă este administratorul întregii societăţi. Pentru început, vom presupune că fiinţa aceasta este ajutată de roboţi şi este în stare să furnizeze toate tipurile de bunuri şi servicii, inclusiv regulile de bună conduită în societate. Într-o zi, administratorul se retrage şi îi lasă pe membrii societăţii să decidă cum au de gînd să trăiască. Ei descoperă ce înseamnă să sprijini un partid şi să-ţi pese de regulile jocului social.

Al doilea experiment seamănă cu primul, dar administratorul nu mai este ajutat de roboţi. L-am numi probabil „dictator". Este însă un dictator perfect. Este efectiv în stare să-i spună fiecăruia ce are de făcut. Din nou, într-o zi, administratorul se retrage şi oamenii descoperă ce înseamnă să stabileşti singur care sînt regulile jocului.

Mai departe, avansăm către un experiment gîndit în care, de la bun început, nu există un administrator al societăţii. Totul decurge însă ca şi în situaţiile de mai sus în care exista un administrator. Membrul X al societăţii are cunoaşterea care-i permite să producă, să vîndă şi să cumpere în cele mai avantajoase condiţii. Voi numi această cunoaştere *funcţională*. Într-o zi, membrilor societăţii începe să le pese dacă urmează o regulă sau alta. Ei încep să ştie ce înseamnă a urma o regulă sau alta şi încep să ia decizii în funcţie de această nouă cunoaştere, pe care o voi numi *cunoaştere fenomenologică*.

O societate care foloseşte doar cunoaştere funcţională ar putea fi foarte bine o societate de roboţi. Roboţii ar folosi *teoria alegerii raţionale* şi ar lua cele mai bune decizii pe o piaţă. Pentru aceasta ei utilizează preţurile ca semnale şi consultă agenda lor de preferinţe în procesul de coordonare a acţiunilor pe piaţă[1].

Revenind acum la problema ignoranţei raţionale, putem face o distincţie. Este raţional să fii ignorant din perspectiva *cunoaşterii funcţionale*. Cunoaşterea fenomenologică este însă o cunoaştere dobîndită prin trăirea evenimentelor ca atare. Participarea în sine la procesul de decizie democratică oferă acces la această cunoaştere. Iar de această dată nu mai este vorba despre o cheltuială de resurse disproporţionată.

David Friedman, cu talentul său de a formula exemple frapante, ne atrage atenţia asupra suporterilor echipelor sportive[2]. De ce aş fi „fan" al

1. David Friedman scoate în evidenţă posibilitatea ca raţionalitatea să fie şi rodul a altceva decît gîndirea umană. El numeşte aşa ceva „raţionalitate în absenţa unei minţi" (*cf.* David Friedman, *Price Theory*, South-Western Publishing Company, Cincinnati, 1990, pp. 15-17).
2. David Friedman, *Hidden Order : The Economics of Everyday Life*, HarperCollins, New York, 1996, pp. 290-291.

unei echipe ? Chiar dacă merg la meci, contribuţia mea la victorie seamănă cu aceea a votantului la victoria candidatului favorit : numai cu votul meu nu ar cîştiga ; iar cînd cîştigă, pierdut printre alte nenumărate voturi, al meu nu are o semnificaţie deosebită. La aceasta trebuie adăugat că foarte mulţi suporteri stau doar la televizor şi nu fac parte din galerie. Aceasta nu înseamnă că nu trăiesc meciul.

Oricît ar părea de curios, ipoteza de mai sus ne spune că partea bună a unei democraţii sînt dezbaterile-spectacol de la televiziune. Partea proastă este ceea ce ni se spune că ar fi munca veritabilă a politicienilor : elaborarea legislaţiei şi administraţia. De ce sînt dezbaterile-spectacol partea bună a democraţiei ? Pentru că ele oferă minţilor umane ceva ce nu poate produce în chip civilizat o tiranie : o mare sursă de anecdote, spectacolul intrigilor şi al răsturnărilor de situaţii.

Pentru bîrfă şi anecdote, în regimul comunist, puteai ajunge la închisoare. Într-o democraţie, acestea sînt parte a spectacolului care se desfăşoară la lumina zilei. Consecinţa neintenţionată este însă remarcabilă. Democraţia se menţine şi, o dată cu ea, se menţine un obstacol considerabil în calea totalitarismului.

DRAGOŞ PAUL ALIGICĂ

ÎNTRE TEORIE ŞI PRACTICĂ
Limitele structurale ale Şcolii de Gîndire Austriece

În cele ce urmează va fi discutată problema aplicării teoriilor articulate de Hayek şi colegii săi din Şcoala Austriacă. Perspectiva adoptată este una ce pune accentul pe aplicaţiile concrete de politică şi strategie economică ale teoriilor politice şi economice, şi mai puţin pe fundamentele metodologice şi epistemologice ale acestor teorii. Ideea pe care o susţin este că teoria austriacă este relativ bună în a oferi imagini generale asupra ordinii economice şi sociale precum şi în diagnosticarea anumitor probleme general-structurale de natură politico-economică. În schimb, ea este cu totul neputincioasă atunci cînd este vorba despre a fi aplicată la cazuri concrete, în vederea articulării unor soluţii punctuale de politică economică. Rămasă blocată la un nivel de generalizare foarte înalt şi rigidizată prematur prin dogmatizarea concluziilor lucrărilor clasice ale lui Hayek şi Mises, doctrina austriacă este incapabilă să-şi găsească drumul spre problemele concrete, situaţional definite şi conjuncturale care reprezintă adevărata substanţă a lumii acţiunii sociale.

Problema proprietăţii de stat şi evoluţia economiilor din Europa de Est ne-au arătat că analiza austriacă a problemei proprietăţii socialiste şi a sistemului socialist în întregul său a fost exactă. Pe de altă parte, procesul de reformă ne-a arătat că nu este suficient să oferi ca soluţie un principiu general şi un slogan: „Privatizaţi, privatizaţi, privatizaţi". Ce, cum, cînd sînt întrebări la care trebuie dat un răspuns, un răspuns care să fie realist şi fezabil. Reforma în Est a fost şi pentru şcoala austriacă, la fel ca şi pentru alte şcoli de gîndire economică şi politică, o piatră de încercare sau un test crucial care le-a pus în lumină toate slăbiciunile şi limitele. În cazul lui Hayek şi al şcolii austriece, aceste limite s-au dovedit a fi foarte serioase la nivel aplicat şi, mai grav, s-au arătat ca avînd o origine adîncă, structurală şi nu una superficială, de conjunctură sau interpretare. Altfel spus, reforma în Est şi discuţiile din jurul ei au arătat că, prin însuşi felul în care a fost structurat argumentul austriac, s-a creat o situaţie în care posibilităţile de aplicare a lui la situaţii concrete sînt foarte limitate.

Din păcate, autorii de inspiraţie austriacă par să nu fi sesizat aceasta sau, dacă au făcut-o, par să nu-i acorde importanţă. Comportarea lor după căderea comunismului a semănat mai mult cu aceea a unor prezicători sau ideologi decît cu cea a unor specialişti în politici publice sau profesionişti ai spaţiului public. Principala lor preocupare a fost să repete la nesfîrşit că Hayek şi Mises au avut dreptate şi că socialismul nu este un sistem viabil. Este adevărat că încă nu toată lumea cunoaşte miturile şcolii şi povestea lui Mises şi Hayek, profeţi marginalizaţi de „mainstream", şi că poate că nu e rău ca ea să fie ştiută de cît mai mulţi, dar din păcate principala grijă a austriecilor în ultimii ani a părut a fi exclusiv legată de răspîndirea cuvîntului adevărului şi a legendei persecuţiilor lui Mises şi Hayek şi deloc de formularea vreunei soluţii concrete la problemele celor ce trăiau în spaţiul ex-comunist. În ceea ce priveşte „cuvîntul adevărului", acesta se reduce la o familie de teme majore (socialismul nu e un sistem viabil, planificarea nu poate fi principiul de organizare a unei ordini sociale eficiente şi libere, centralismul asemenea, ingineria socială e sortită eşecului, circulaţia şi utilizarea informaţiei precum şi calculul economic sînt elemente-cheie ale oricărei ordini sociale), precum şi la cîteva implicaţii generale derivate din ele cu privire la sistemul politic sau la sistemul monetar, unele dintre acestea avînd calitatea dubioasă de a suna mai degrabă a teorii ale conspiraţiei, decît a analize economice sau politice realiste.

Nu este intenţia mea în acest capitol să încerc să diminuez valoarea teoriilor, observaţiilor şi temelor austriece. Aşa cum am spus, folosirea lor a dus la o radiografiere exactă a problemelor sistemelor politice şi economice centralizate. Problema este însă că acest corpus teoretic şi acest mod de abordare i-au servit pe autorii austrieci şi adepţii lor doar pînă în 1989; după aceea, în faţa problemelor noi apărute, probleme de strategie economică, de operaţionalizare, de organizare şi design instituţional, de modelare decizională etc., austriecii n-au mai vrut ori n-au mai putut să spună nimic nou sau util. Dacă ar fi să găsim o utilitate practică, un sens pentru discursul lor în noul context, acesta ar fi în ultima instanţă unul profilactic şi ideologic; ei par a trăi într-o teamă perpetuă că socialismul va reînvia şi vor să evite o reîntoarcere la trecut. Discursul lor se reduce la o repetată prezentare a erorilor filosofice şi structurale ale socialismului şi la o serie de avertismente cu privire la diferite aspecte politice şi economice contemporane ce pot fi semne ale revigorării acestuia.

Ce spun totuşi austriecii atunci cînd, presaţi fiind să precizeze viziunea lor privind strategia trecerii la capitalism, trebuie să articuleze o poziţie în acest sens? În general ei se ascund repede în spatele a ceea ce se numeşte „the Washington Consensus", respectiv viziunea generală privind restructurarea economică dezvoltată de *establishment*-ul din Washington DC şi de

instituţiile internaţionale (Banca Mondială şi FMI) la sfîrşitul anilor '80 (privatizare, liberalizare, stabilizare macroeconomică, disciplină fiscală etc.). Faptul că multe dintre elementele „consensului washingtonian" sînt incompatibile cu viziunea generală austriacă nu pare să-i deranjeze, atît timp cît îşi pot găsi aici un refugiu momentan înainte de a ieşi din nou la atac, lansînd o nouă tiradă împotriva relelor ingineriei sociale sau o mini-prelegere despre imposibilitatea calculului economic în socialism. Problema ce se ridică este în ce măsură situaţia se datorează unei conjuncturi sau unor caracteristici, slăbiciuni sau preferinţe personale ale celor ce se aşază azi sub steagul austriac şi în ce măsură este mai degrabă rezultatul premiselor şi elementelor de bază ale corpusului doctrinar şi teoretic austriac. Teza pe care o susţin este că inapetenţa pentru analize şi soluţii concrete de politică publică de care dau dovadă austriecii este mai degrabă consecinţa conceptelor şi argumentelor cheie pe care se bazează corpusul respectiv. Pe scurt, dacă în conformitate cu canonul austriac „ingineria socială" are consecinţe negative şi trebuie evitată, atunci cel mai mare experiment în inginerie socială al acestui sfîrşit de mileniu, adică tranziţia şi reforma în Estul Europei, va rămîne un domeniu interzis celor supuşi canonului. Este adevărat că această situaţie creează o stare de confuzie în minţile lor, în sensul că pe de o parte se bucură de aceste schimbări şi le doresc, iar pe de altă parte se simt constrînşi doctrinar în a nu formula sugestii şi soluţii cu privire la felul în care ar trebui să aibă loc acestea. Dar chiar şi dacă un autor sau altul încearcă să depăşească situaţia, el se va lovi mai devreme sau mai tîrziu de rigidităţile doctrinare şi teoretice ale canonului.

Am văzut cum au stat lucrurile în acest sens în ceea ce priveşte reforma structurală în Estul Europei. În mod similar, problema extinderii UE şi a integrării economice a ţărilor estice ne arată cum din nou şcoala austriacă oferă posibilitatea unor analize şi diagnoze foarte interesante, dublate în acelaşi timp de o inabilitate structurală de a formula soluţii concrete. În continuare, voi încerca să argumentez acest lucru, construind o analiză austriacă a problemei extinderii UE în Estul Europei şi analizîndu-i posibilele dezvoltări la nivel aplicat. Mai clar, voi încerca să dau o citire austriacă procesului de extindere şi apoi să urmăresc ce rezultă la nivel aplicat din respectiva citire. În acest sens, mă voi folosi de strategia generală de abordare tipic austriacă, de concepţia austriacă a proceselor de piaţă, de ideile lui Hayek privind grupurile de interese, precum şi de principiile austriece privind economia mixtă, dar, mai ales, şi foarte important, mă voi inspira din aplicaţiile de origine neo-austriacă la politica UE dezvoltate de Victoria Cruzon Price, unul dintre puţinii autori de inspiraţie austriacă ce încearcă să dea o semnificaţie practică teoriilor respective. Pentru a preîntîmpina orice neînţelegere, vreau să subliniez de la bun început că, în

cele ce urmează, nu pretind că ofer o unică citire posibilă, şi nici cea mai „pur-austriacă" citire a problemei. Totuşi, cele menţionate mai sus cred că sînt suficiente în a mă pune la adăpost de acuza de a nu fi dat o viziune austriacă realistă.

După toate probabilităţile, tema centrală a unei citiri austriece a problemei extinderii UE şi a integrării ţărilor estice este că, în ciuda aparenţelor, nu ţările din Est, fost comuniste, sînt cele ce au avut probleme în a face faţă procesului de extindere economică, ci Uniunea Europeană este cea care a avut şi are probleme în a integra ţările respective. Problemele UE sînt de natură structurală, şi nu conjuncturală, mai precis sînt rezultatele felului constructivist şi redistributiv în care a fost gîndită şi a avut loc integrarea economică europeană în fazele ei iniţiale. O serie de structuri instituţionale redistributive au fost create fie venind în întîmpinarea unor probleme reale, fie, mai degrabă, pentru a satisface o viziune „colectivistă" asupra integrării. Astăzi aceste structuri se impun ca elemente-cheie în determinarea naturii şi ritmului extinderii UE.

Din perspectiva teoriei economice austriece, nu există nici un motiv pentru care extinderea şi integrarea economică europeană nu ar fi putut avea loc într-un orizont de timp foarte limitat. Mai precis, integrarea unor economii slabe cu unele puternice nu pune, din punct de vedere teoretic, nici o problemă. Economic vorbind, nu există nici o justificare pentru amînarea integrării ţărilor din Europa de Est. În realitate însă, direcţia şi forma procesului de extindere şi integrare au fost şi sînt determinate mai mult de existenţa şi de problemele puse de aceste „fonduri" şi grupuri de interese formate în jurul lor, decît de o raţionalitate economică. De-a lungul timpului, fondurile structurale au continuat să crească în UE, iar politicile regulative asociate ideilor ce au dus la geneza şi creşterea lor s-au înrădăcinat şi ele. Ţări întregi şi sectoare întregi au ajuns să considere că au un drept la tratamentul diferenţiat oferit de acestea, iar apariţia ţărilor estice în sistem nu ar fi făcut (sau nu ar face) decît să le pună în pericol poziţia. Astfel, în 1990, structura economică comunitară era departe de a fi spaţiul economic liber care, teoretic vorbind, n-ar fi avut nici o problemă în a integra rapid ţările candidate.

Politica Agricolă Comunitară este un exemplu foarte bun în acest sens. În cazul în care sistemul european în vigoare ar fi aplicat azi unor ţări ca Polonia şi România, producţia acestor ţări ar creşte dramatic, inundînd efectiv UE, iar aceasta din urmă s-ar afla în mod automat în faţa unei probleme bugetare majore. În cazul în care actualul sistem european nu ar fi aplicat, şi un spaţiu de economie liberă ar fi creat, producţia acestor ţări chiar şi în condiţiile curente ar fi suficientă ca să pună probleme serioase competitorilor occidentali. Puşi în faţa acestei alternative, decidenţii politici

europeni trebuie să se gîndească serios înainte de a lua orice măsură. Soluţia pare a fi una singură: modificarea politicii agricole comunitare. Lobby-ul agricol comunitar organizat de grupurile de interese respective este însă prea bine înrădăcinat şi a investit în chestiune un capital politic prea mare pentru a considera că va fi uşor ca politica agricolă să fie modificată pe termen scurt, respectiv înainte ca ţările estice să fie admise. Logica este simplă: cu cît procesul de modificare a acestor politici va dura mai mult, cu atît extinderea integrării va fi amînată. Chiar şi dacă unele modificări vor avea loc, acestea vor fi mai degrabă la nivelul instrumentelor şi tehnicilor de redistribuire decît la nivelul obiectivelor şi principiilor generale.

Dacă varianta unei reforme instituţionale majore este eliminată sau trecută pe planul secund, aşa cum a fost făcut pînă acum, soluţia rămîne aici mai degrabă una legată de trecerea timpului. O condiţie minimă ar fi ca ţările din Est, o dată cu trecerea timpului, să crească rapid şi să reducă decalajul dintre ele şi ţările UE. Problema este că, şi dacă ţările estice vor continua să crească în mod neîntrerupt, momentul acestei convergenţe este foarte departe. Dacă e să ne luăm după studiile pe această temă publicate recent, chiar şi dacă ţările estice vor creşte sistematic cu 2% mai repede decît ţările UE, ar trebui să treacă 30 de ani pentru ca ele să atingă jumătate din nivelul produsului naţional european curent. Ţărilor Vişegrad le-ar trebui 40 de ani să atingă 75% din venitul naţional mediu în UE la acea dată, iar Poloniei 20 de ani să ajungă din urmă Portugalia. În plus, nu este foarte clar în ce măsură creşterea poate avea loc, în condiţiile în care atît la nivel intern, cît şi internaţional funcţionarea proceselor pieţei este afectată negativ de reglementări şi constrîngeri specifice UE. Pe scurt, negocierile de aderare şi procesul de integrare economică sînt condiţionate de existenţa şi forma structurilor redistributive comunitare europene. Orice modificare a acestora afectează în mod direct forma pe care o va lua procesul de integrare. Orice întîrziere sau accelerare a modificării acestora vor apropia sau amîna momentul integrării formale. Între timp, strategia de pînă acum a UE a fost de a defini nişte criterii economice de aderare pentru ţările candidate. Rezultatul a fost o listă cu „ceea ce aşteaptă Europa de la ţările candidate". Astfel, accentul a fost pus în mod excesiv pe factorii ce condiţionează negocierile şi procesul de aderare al ţărilor candidate, deşi, aşa cum s-a arătat, cheia extinderii şi integrării este la UE, în chiar structurile sale. Nu inventarul formelor diferite sub care au fost prezentate aceste condiţii e important aici, ci ideile şi principiile ce stau în spatele lor. Forma sub care aceste principii sînt prezentate a variat şi va varia şi în viitor; ca fond însă, ele vor rămîne neschimbate, pentru că izvorăsc din realitatea structurală a situaţiei. Cu alte cuvinte, aceeaşi situaţie structurală, internă UE, este cea care dictează astăzi forma şi interpretarea acestor principii şi abia

în plan secund situaţia ţărilor estice sau principiile abstracte de raţionalitate economică sînt luate în calcul.

Sintetizată la maximum, ideea centrală rămîne că ţara candidată trebuie să aibă „o economie de piaţă funcţională, precum şi capacitatea de a face faţă presiunii competitive şi forţelor pieţei din cadrul Uniunii". La prima vedere, este o idee de bun-simţ, rămîne însă foarte important şi foarte interesant modul în care a fost precizată şi operaţionalizată pînă acum această idee. De exemplu, din perspectiva austriacă, este demn de remarcat faptul că, în mod sistematic, se repetă afirmaţia că un sistem de securitate socială este parte intrinsecă a unei economii de piaţă funcţionale. În ce măsură este sistemul de securitate socială parte a economiei de piaţă este o discuţie în sine, la care răspunsul austriac este ferm negativ. Dar şi dacă poziţia austriacă ar fi relaxată şi am admite fără rezerve că este, se ridică problema : cît de multă securitate socială este suficientă pentru a satisface standardele Uniunii ? Politicile sociale europene sînt printre cele mai complexe din lume. Problema este că în UE ele sînt reflectarea naturală a productivităţii mari atinse de economiile respective, un „rău" pe care ţările UE şi-l pot permite. În ce măsură productivitatea ţărilor aspirante poate să susţină astfel de politici este însă o altă discuţie. Chiar şi dacă ar fi puse în practică, ele n-ar fi decît o formă fără fond sau ar submina pur şi simplu creşterea economică a acestor ţări, încărcîndu-le nejustificat costurile şi diminuîndu-le competitivitatea. Pe de altă parte însă, este de aşteptat ca tocmai aceste politici să fie folosite ca instrument de blocare a întregului proces de extindere de către membrii Uniunii ce se împotrivesc acceptării de noi membri. Ei vor încerca să pună ţările estice în situaţia următoare : adoptîndu-le, vor bloca creşterea şi nu vor putea atinge condiţiile macroeconomice ale integrării ; fără ele, nu vor îndeplini condiţiile sociale. La fel stau lucrurile cu condiţionările ecologice. Pe scurt, ele par mai degrabă un reflex de autoapărare al sistemelor asistenţiale şi de bunăstare socială create în ţările occidentale, care se tem de competiţia ce ar veni din partea esticilor pe piaţa forţei de muncă.

În mod similar, condiţia de „a face faţă presiunii competitive şi forţelor pieţei din cadrul Uniunii" a căpătat un conţinut şi o interpretare foarte speciale. Aceasta a fost definită în termeni macroeconomici, şi nu de organizare industrială sau, mai clar, precizarea ei s-a referit la proprietăţi ale mediului macroeconomic, şi nu direct la capacitatea adaptativă a firmelor şi industriilor. În această citire impusă de UE nu performanţa şi soliditatea firmelor sau industriilor sînt cele care creează capacitatea de a face faţă presiunii competitive, ci o anumită trăsătură a mediului macroeconomic. Altfel spus, un criteriu direct pe care (subliniază teoria austriacă) numai piaţa poate să îl confirme sau infirme este înlocuit de unul indirect,

respectiv calitatea mediului macroeconomic, în fapt o condiţie poate necesară, dar niciodată suficientă pentru a determina competitivitatea unei ramuri, firme etc. În plus instabilitatea macroeconomică este ceva recurent chiar şi în economiile avansate, a existat în trecut şi, fără îndoială, o să revină în ciclurile economice viitoare. Introducerea ideii de „climat de stabilitate şi predictibilitate" pare mai degrabă un criteriu de eternă excludere, dacă ne gîndim la existenţa ciclurilor economice sau la incertitudinile inerente economiei de piaţă. Adevărul este însă că, în vreme ce capacitatea competitivă a unei firme se testează şi măsoară direct pe piaţă, interpretarea gradului de stabilitate macroeconomică este ceva ce poate fi discutat la masa verde, dînd o mai mare libertate de mişcare negociatorului aflat în poziţia de putere, în cazul de faţă UE.

Un alt mod de a preciza „capacitatea de a face faţă presiunii competitive şi forţelor pieţei din cadrul Uniunii" a fost şi acela de a cere ca ţările estice să facă dovada că, în momentul aderării, au „o cantitate suficientă de capital uman, fizic, infrastructură, educaţie şi cercetare etc.". Este iarăşi o condiţie foarte interesantă. În mod normal, existenţa acestor factori de producţie este însă rezultatul dezvoltării, şi nu o condiţie a ei. Implicit în această precizare se află ideea că ţările estice trebuie să atingă parametrii celor vestice înainte de a adera, şi nu ca un rezultat al integrării economice/aderării. Cu alte cuvinte, UE a prezentat ca obiectiv propria economie (rezultat al unui proces de 400 ani de evoluţie) şi a cerut ţărilor estice să îl atingă înainte de extindere. Direct legată de aceasta este şi ideea aplicării integrale a legislaţiei europene înainte de aderare. Prin ea, UE a cerut nu numai ca parametrii de funcţionare ai economiilor estice să fie la nivel european spre a se califica pentru aderare, dar şi structurile intime de funcţionare şi reglare trebuie să fie identice cu cele europene. În acest sens, există şi un document, Carta Albă din 1995, cu 899 directive şi reglementări ce trebuie transpuse în legislaţia internă. Din perspectiva austriacă, aceasta este o cerinţă mai mult decît perfidă, pentru că nu este în nici un caz în interesul ţărilor estice să adopte o legislaţie care, în mod foarte probabil, va bloca creşterea şi va genera structuri politice disfuncţionale.

Pentru a rezuma, o citire austriacă a strategiei UE de extindere ne arată că, pînă acum, sub presiunea problemelor structurale interne, UE a mutat accentul de pe rezolvarea lor internă în afara UE, punînd sarcina pe umerii ţărilor candidate. Mai mult, ea a fixat standarde aproape imposibil de atins şi care sînt mai degrabă contraproductive, pentru că promovează un anumit model de economie care nu ar putea fi susţinut de productivitatea scăzută a ţărilor estice. Puse în aplicare, ele ar diminua competitivitatea acestor ţări, mai degrabă decît să o crească. Pe scurt, principiul strategic al UE, ce poate fi dedus dintr-o analiză austriacă a strategiei demonstrate pînă acum

este destul de clar : criterii cît mai înalte şi în număr cît mai mare, care să amîne momentul deciziei formale şi care să diminueze capacitatea competitivă a ţărilor estice în ariile unde acestea au un avantaj comparativ (în special în ceea ce priveşte forţa de muncă). Pe măsură ce criteriile sînt specificate operaţional, probabilitatea de a le satisface scade, dar, în acelaşi timp, acest lucru sporeşte puterea discreţionară a UE de a selecta candidaţii, de a fixa parametrii negocierilor, de a prelungi durata acestora şi, în general, de a controla regulile şi dinamica jocului.

Pînă acum, grija UE că ţările estice nu ar putea face faţă presiunii competitive a forţelor pieţei în UE a fost mai degrabă un pretext. Din contră, dacă ar fi fost admise imediat, pe baza celor patru libertăţi de mişcare (a bunurilor, a persoanelor, a capitalului şi a serviciilor), economiile estice ar fi fost suficient de solide nu numai să reziste, dar şi să crească, datorită extraordinarului avantaj comparativ avut în domeniul forţei de muncă. Acesta este şi motivul pentru care *acquis*-ul trebuia forţat asupra lor : altfel, erau prea competitive, atît de competitive că ar fi subminat mecanisme şi instituţii adînc înrădăcinate în structurile europene.

Dacă aşa stau lucrurile din perspectiva unei analize inspirate de teoria austriacă, întrebarea care se pune este : „Cum arată soluţiile posibile sau direcţiile generale de evoluţie din această perspectivă ? ".

Alternativele ce se conturează sînt trei :

În primul rînd, este integrarea economică imediată a ţărilor estice, bazată pe aplicarea profundă şi sistematică a principiilor liberalismului clasic. Analiza de mai sus a arătat însă că acest lucru nu este posibil, din cauza grupurilor de interese şi a constructivismului structural înrădăcinat în UE. Deşi aceasta este politica preferabilă, ea nu este fezabilă pe termen scurt şi mediu, iar pe termen lung este cu totul altă poveste.

În al doilea rînd, ar fi vorba despre aplicarea unor forme de asociere parţială, mai precis a unor forme de integrare intermediare, în care zone şi sectoare de liber schimb să alterneze cu sectoare puternic reglementate. Poziţia nu poate fi susţinută din perspectiva austriacă. Ea este neacceptabilă, pentru că este în contradicţie cu cele mai profunde doctrine austriece privind economia mixtă. Acceptînd o asemenea combinaţie, ţările estice ar intra astfel în mod mascat pe calea spre servitute. Orice formă de economie mixtă va degenera mai devreme sau mai tîrziu în socialism sau colaps economic, care în limbajul austriac sînt echivalente.

În sfîrşit, ultima posibilă direcţie este de a favoriza creşterea independentă a ţărilor estice, bazată pe aplicarea profundă şi sistematică a principiilor liberalismului clasic, fie independent în fiecare ţară, fie în bloc între ţările respective. Cum am mai menţionat mai sus, problema este în acest

caz în primul rînd una legată de dimensiunile pieţei necesare susţinerii unei creşteri economice reale în condiţiile curente. Azi este aproape imposibil ca în ţările estice să aibă loc creştere economică, fără a avea relaţii economice cu UE. Mai mult, în teoria austriacă autarhia este respinsă *a priori* ca non-soluţie. Pe de altă parte, orice relaţie cu UE ar însemna intrarea într-o formă sau alta de economie mixtă care, conform doctrinei austriece menţionate în paragraful anterior, va duce mai devreme sau mai tîrziu la colaps economic.

Pe scurt, o discuţie cu privire la soluţiile şi strategiile integrării economiilor estice în UE, bazată pe o analiză austriacă a situaţiei, nu poate oferi mai nimic, dacă facem abstracţie de implicitul apel retoric la libertatea comerţului, la reducerea intruziunii statelor în economie etc., apel existent de altfel în orice tip de discurs de inspiraţie austriacă. În ciuda faptului că oferă posibilitatea unei analize foarte clare şi ferme a problemei, cadrele conceptuale austriece nu oferă un punct de reper solid pentru constituirea pasului următor, respectiv a unei strategii generale a extinderii sau conturarea unor strategii de negociere pentru ţări cum ar fi, să zicem, România. Lipsindu-i nuanţa opţiunilor secunde, a alternativelor imperfecte, dar preferabile unora şi mai puţin satisfăcătoare, teoria austriacă se autoelimină de pe lista structurilor conceptuale menite să inspire soluţii concrete de politică economică. Aceasta este cred, tragedia teoriei austriece : un impresionant corpus teoretic care oferă posibilitatea unor analize şi speculaţii foarte sofisticate, dar care, atunci cînd este vorba să fie aplicat cazurilor concrete în vederea articulării unor soluţii punctuale, este cu totul ineficient.

Bibliografie

Cruzon Price, Victoria, *The Enlargement of the European Union*, Routledge, Londra, 1999.

Hayek, Friedrich A., *Collectivist economic planning ; critical studies on the possibilities of socialism*, A.M. Kelly, Clifton, 1975.

***, *The economics of F.A. Hayek*, E. Elgar, Aldershot, Hants ; Brookfield, Vt., 1994.

***, *The road to serfdom*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Hitiris, Theodore, *European Union Economics*, Prentice Hall Europe, Londra, New York, 1998.

Grabbe, Heather *Enlarging the EU eastwards*, Heather Grabbe and Kirsty Hughes, Royal Institute of International Affairs, Londra, 1998.

William Nicoll, Richard Schoenberg, *Europe beyond 2000 : the enlargement of the European Union towards the East*, editat de Sir William Nicoll şi Richard Schoenberg, Whurr Publishers, Londra, 1998.

JOHN GRAY

CONSERVATORISM ŞI RADICALISM ÎN FILOSOFIA SOCIALĂ A LUI HAYEK

Un tip diferit de obiecţii cu privire la integritatea sau caracterul unitar al sistemului lui Hayek se concentrează asupra combinării cererilor pentru o reformă radicală a atitudinilor şi instituţiilor existente cu puternica afirmare a înţelepciunii şi eficacităţii moştenirii sociale a tradiţiei. Acest gen de obiecţie poate avea mai multe variante, dintre care voi selecta două, ca fiind în mod special semnificative. Prima obiecţie sugerează că filosofia socială a lui Hayek încorporează angajamente conflictuale : faţă de individualismul libertarian şi faţă de tradiţionalismul cultural. Aceasta ar însemna că Hayek caută să combine două perspective, aceea a liberalismului clasic, în care individul este suveran şi conceput ca purtătorul unor cerinţe morale importante, independent de societate, şi aceea a conservatorismului tradiţional, pentru care individualitatea umană este ea însăşi o realizare culturală şi în care indivizii sînt supuşi cerinţelor practicilor morale ale societăţii căreia îi aparţin. Cele două faţete ale gîndirii lui Hayek, fără îndoială, întotdeauna radicală în atitudinea sa faţă de opiniile acceptate, în acelaşi timp în care manifestă un pronunţat conservatorism în evaluarea tradiţiei culturale, apar aici ca reprezentînd o tensiune între libertarianism şi angajamentul tradiţionalist în filosofia politică.

Aceasta este o obiecţie comună cu privire la gîndirea lui Hayek şi una pe care, cîndva, am sprijinit-o eu însumi[1], dar care trădează o lipsă de pătrundere a unora dintre argumentele centrale, importante ale operei sale. Mă refer la teza că individualitatea umană depinde, în ceea ce priveşte exercitarea şi chiar existenţa sa, de o matrice culturală a practicilor tradiţionale care formează şi penetrează capacităţile morale şi intelectuale ale individului. Pentru Hayek, ca şi pentru Oakeshott[2], individualitatea umană este un fruct al tradiţiei şi nu poate să stea, din acest motiv, în opoziţie cu

1. Vezi J. Gray, „F.A. Hayek on Liberty and Tradition", in *Journal of Libertarian Studies 4*, primăvara 1980, pp. 119-137.
2. Vezi Michael Oakeshott, *Human Conduct*, Oxford University Press, Oxford, 1975, pentru o profundă evocare a caracterului istoric al individualităţii umane.

cerinţele tradiţiei. Susţinînd acest lucru, Hayek sintetizează concepţia filosofiei conservatoare – în special, concepţia că individualitatea umană nu este un dat natural, ci, mai curînd, o realizare socială, în timp ce raţiunea umană trebuie văzută, în mod similar, ca un element în dezvoltarea culturii şi niciodată drept o călăuză a acesteia – împreună cu preocupările centrale ale liberalismului clasic. Hayek ne oferă o formă de liberalism mult mai umilă, sceptică şi modestă decît cea a filosofilor francezi, un liberalism care s-a eliberat el însuşi de spiritul unui raţionalism arogant – şi care are mai multe în comun cu filosofia socială a gînditorilor Iluminismului scoţian şi, dincolo de toate, cu concepţia lui David Hume. Hayek, în fapt, rafinează şi completează această tradiţie non-raţionalistă a liberalismului clasic, atunci cînd face distincţia crucială între adevăratul şi falsul individualism[1] – între individualism, care consideră omul independent de societate, şi liberalism, care vede individualitatea umană ca parte organică a vieţii sociale. Elementul-cheie este distincţia pe care Hayek o descoperă între rolurile diferite atribuite raţiunii umane în cadrul fiecărei tradiţii individualiste. Într-una, raţiunea are un rol arhitectonic şi constructiv, pe cînd într-alta are un rol critic, explorator şi reprezintă doar un aspect în procesul evoluţiei culturale. Filosofia socială a lui Hayek încorporează în fapt o fuziune a viziunii conservatoare asupra raţiunii umane, inerent limitată în utilizările sale, cu concepţia Iluminismului scoţian asupra omului văzut ca fiind creatura (şi nu creatorul) vieţii sociale.

Rămîne să fie luată în considerare a doua critică adusă sistemului lui Hayek, care se concentrează asupra unei tensiuni în concepţia sa despre morală. Această a doua critică are ea însăşi două variante, a căror distincţie este importantă. Prima, pe care o voi numi *obiecţia conservatoare*, acuză ordinea liberală hayekiană că este dependentă de un capital moral pe care însăşi funcţionarea acestei ordini şi chiar propriile teorii ale lui Hayek tind să-l sărăcească. Aceasta este o critică împotriva libertăţilor pieţei la fel de veche ca şi liberalismul însuşi (şi poate chiar mai veche, de vreme ce urme ale acestui gen de critică pot fi detectate în scrierile lui Aristotel) şi exprimată de mulţi dintre fondatorii liberalismului clasic, inclusiv de Adam Ferguson şi de Adam Smith. Ideea-cheie exprimată de aceşti scriitori clasici, precum şi de către corespondenţii moderni ai acestora, neoconservatori ca Irving Kristol şi Daniel Bell[2], este că procesul pieţei, în care recompensele

1. Vezi Hayek, *Individualism and Economic Order*, George Routledge & Sons, Londra, 1948, capitolul 1.
2. Pentru critica liberalismului hayekian, realizată de Irving Kristol, vezi „Capitalism, Socialism and Nihilism", in *Two Cheers for Capitalism*, Basic Books, New York, 1978, capitolul 7.

sînt distribuite indiferent de calităţile şi virtuţile morale, va distruge baza morală a virtuţii burgheze de care depinde stabilitatea ordinii pieţei. Atît în scrierile lui Adam Smith, cît şi în cele ale neoconservatorilor se sugerează că piaţa neîngrădită tinde să producă un tip de hedonism lipsit de discernămînt care o lasă fără apărare în faţa unor tiranii mult mai energice. Conform argumentului lui Kristol, nu se pierd doar virtuţile marţiale, dar (şi Kristol îl urmează aici pe Joseph Schumpeter[1]) mediul capitalist devine un teren ideal pentru înmulţirea tuturor tipurilor de mişcări subversive şi nihiliste.

Nu se poate nicicum nega că apărarea de către Hayek a capitalismului contrazice anumite sentimente morale atît tradiţionale, cît şi contemporane. Prin recunoaşterea că în jocul catalaxiei norocul pur este uneori decisiv, rupe legătura, păstrată doar în mitologia populară, între succesul pieţei şi calităţile morale. Totuşi, nu îmi este clar dacă forţa cu care Hayek a negat un element din apărarea tradiţională a liberalismului va slăbi, în fapt, ordinea pieţei. Noţiunile tradiţionale de calitate morală, nevoie morală şi merit au constituit sursa de inspiraţie a celor mai hotărîţi inamici ai ordinii capitaliste în secolul XX, ordine pe care (cu multe rezerve) neoconservatorii doresc de asemenea să o apere. Noţiunea populară a dreptăţii distributive era (şi este) invocată de criticii comunişti ai capitalismului şi, nu cu mult timp în urmă, de inamicii naţional-socialişti ai economiei libere. Ca şi împotriva neoconservatorilor, istoria recentă sugerează că Hayek are dreptate în judecata sa potrivit căreia apărarea cu succes a capitalismului de piaţă cere o revizuire a moralei convenţionale, revizuire în care ocupaţii şi practici dispreţuite – precum cele de speculator şi intermediar – sînt reabilitate moral. De vreme ce mişcările anticapitaliste ale timpului nostru s-au inspirat din moralitatea populară, concluzia lui Hayek pare inevitabilă.

Există o a doua variantă a criticii – o voi numi *argumentul radical* – care atacă aceeaşi problemă dintr-un unghi opus. În scrierile cu privire la Madenville, precum şi în scrierile sale recente, Hayek a cerut revizuiri substanţiale ale moralităţii obişnuite sau tradiţionale. Urmîndu-l pe Madenville, Hayek a argumentat că viciile private reprezintă uneori bunuri publice şi a avertizat că trebuie să ne temem mai mult de rivalităţile de grup (şi nu de egoismul indivizilor). Moralele tradiţionale, a subliniat Hayek, sînt morale ale grupului restrîns sau morale ale tribului, şi nu morale ale omului liber dintr-o societate deschisă. Sentimentele noastre morale adînc întipărite, deşi pot exprima instincte primordiale sau tradiţii morale străvechi, vor încorpora adesea atitudini care sînt dăunătoare stabilităţii şi

1. Vezi Joseph Scumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Unwin, Londra, 1974, capitolul 13.

bunei funcţionări a ordinii pieţei într-o societate abstractă[1] sau deschisă. Aşa cum Hayek a spus în mod tranşant:

> Nostalgia de tip Rousseau pentru o societate ghidată nu de reguli morale învăţate, care pot fi justificate doar prin pătrunderea raţională a principiilor pe care această ordine este bazată, ci de emoţii „naturale" necercetate, adînc întipărite în micile cete de-a lungul mileniilor, conduce astfel direct către cererea pentru o societate socialistă în care austeritatea asigură ca „dreptatea socială" vizibilă să fie realizată într-o manieră ce satisface emoţiile naturale[2].

Aceasta este o afirmaţie importantă, de vreme ce ilustrează cum, în cadrul critic raţionalist al doctrinei lui Hayek, se pot da sentinţe care condamnă largi segmente ale vieţii morale moştenite şi contemporane ca fiind incompatibile cu ordinea pieţei căreia omenirea îi datorează actualele sale dimensiuni. În reflecţiile asupra pasiunii morale contemporane pentru „dreptate socială", Hayek a mers mai departe şi a recunoscut că evoluţia culturală poate selecta „morale neviabile"[3] – forme de viaţă morală distructive chiar pentru societăţile în care acestea sînt practicate. Aici poate că Hayek repetă concepţia prietenului său Michael Polanyi, care identifică în vremurile moderne manifestarea a ceea ce el numeşte *inversiune morală*[4], o mutaţie a tradiţiilor morale străvechi şi transformarea lor în forme ale sentimentului moral ostile tuturor ordinilor sociale stabilite. Hayek afirmă clar că, în mare parte, atît moralitatea străveche, cît şi cea modernă condamnă deschis ordinea pieţei. Aşa cum observă Hayek:

> Deşi ei (filosofii constructivişti ai moralei) apelează cu toţii la aceleaşi emoţii, argumentele lor iau forme extrem de diferite şi, în anumite privinţe, chiar contradictorii. Un prim grup propune o reîntoarcere la vechile reguli de conduită, care au predominat în trecutul îndepărtat şi care sînt încă dragi sentimentelor oamenilor. Un al doilea, doreşte să construiască noi reguli, care vor servi mai bine dorinţelor înnăscute ale indivizilor. În special profeţii religioşi şi filosofii moralei au fost, cu siguranţă, în toate timpurile, reacţionari, apărînd vechile principii împotriva celor noi. Într-adevăr, în cele mai multe părţi ale lumii, dezvoltarea unei economii deschise de piaţă a fost, timp îndelungat, împiedicată chiar de către acele morale preţuite de profeţi şi filosofi, pînă cînd măsurile guvernamentale au făcut acelaşi lucru. Trebuie să admitem

1. Prin formularea „societate abstractă" („abstract society"), J. Gray se referă, cel mai probabil, în contextul de faţă, la ideea hayekiană a unei societăţi bazate doar pe reguli abstracte (n. trad.).
2. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londra, vol. II, p. 147.
3. *Ibidem*, capitolul 11.
4. Relatarea lui Polanyi despre inversiunea morală poate fi găsită în *Personal Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, pp. 233-235.

că civilizaţia modernă a devenit posibilă, în mare măsură, prin ignorarea acelor moralişti indignaţi. Aşa cum a fost bine spus de către istoricul francez Jean Baecheler, „expansiunea capitalismului îşi datorează originile şi raţiunea de a fi anarhiei politice". Acest fapt este suficient de adevărat despre Evul Mediu care, în orice caz, s-a putut inspira din învăţăturile vechilor greci ce – de asemenea, într-o anumită măsură ca rezultat al anarhiei politice – nu numai că au descoperit libertatea individuală şi proprietatea privată, dar şi inseparabilitatea celor două şi, prin aceasta, au creat prima civilizaţie a omului liber[1].

Aici Hayek recunoaşte că apărarea modernă a libertăţii individuale cere o revizuire radicală atît a moralităţii curente, cît şi a celei străvechi. Urmărind reevaluarea valorilor necesare stabilităţii ordinii pieţei, sîntem ghidaţi numai cu ajutorul propriei pătrunderi raţionale a condiţiilor generale ale unei acţiuni reuşite a pieţei. Doctrina lui Hayek, în ciuda tezei primatului practicii, emite sentinţe critice despre largi segmente ale practicilor morale. Exemplul lui Hayek sugerează că, în viaţa intelectuală şi morală, radicalismul şi conservatorismul pot să nu fie deloc în conflict. Dacă argumentul său despre tipul de moralitate necesar pentru stabilitatea ordinii pieţei este corect, atunci acesta are rezultatul paradoxal că un conservator contemporan care apreciază proprietatea privată şi libertatea individuală nu poate să nu fie un radical din punct de vedere intelectual şi moral.

Traducere de Ionela Mînzu

1. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. III, pp. 165-6.

DESPRE AUTORI

Dragoş Paul Aligică este doctor în economie şi MA în filosofie politică. Actualmente, cadru didactic la Universitatea Bloomington, Indiana, SUA. A publicat articole şi studii pe teme economice şi politice.

John Gray este *Professor of European Thought* la London School of Economics. A studiat la Oxford, unde a devenit ulterior *Fellow* al Jesus College şi Profesor de Ştiinţe Politice (pînă în 1998). Cărţi publicate : *Mill on Liberty* (1983), *Hayek on Liberty* (1984), *Liberalism* (1986), *Liberalisms* (1989), *Post-liberalism* (1993), *Beyond the New Right* (1993), *Enlightenment's Wake* (1995), *Isaiah Berlin* (1995), *Endgames* (1997), *False Dawn* (1998), *Voltaire and Enlightenment* (2000), *Two Faces of Liberalism* (2000). Traduceri (integrale sau parţiale) ale acestor lucrări în germană, italiană, spaniolă, japoneză, chineză, arabă, turcă, poloneză, română etc. Publică regulat în *The Guardian* şi adesea în *The Times Literary Supplement*, *The New Statesman, The New York Times Book Review* etc. *Visiting Professor* la Harvard, Yale, Tulane, Madrid. A conferenţiat în numeroase universităţi din Europa, SUA etc.
În româneşte: *Dincolo de liberalism şi conservatorism*, ALL, 1998 şi *Liberalismul*, Du Style, 1998, *Cele două feţe ale liberalismului*, Polirom, 2001.

Adrian-Paul Iliescu este Profesor Doctor la Facultatea de Filosofie, Universitatea Bucureşti, şeful Catedrei de Filosofie Politică şi Morală. Conduce un proiect de cercetare intitulat *Caracteristici ale culturii politice româneşti.* Cărţi publicate : *Wittgenstein* : *Why Philosophy Is Bound To Err,* Editura Peter Lang, Frankfurt-am-Main, Berlin, Berna, Bruxelles, New York, Viena, 2000 ; *Solitude and the Birth of Modernity*, NEC, 2000 ; *Conservatorismul anglo-saxon*, ALL, 1994 ; *Liberalismul – între succese şi iluzii*, ALL, 1998 ; *Filosofia limbajului şi limbajul filosofiei*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989. Peste cincizeci de articole şi studii publicate în ţară şi în străinătate. *Visiting Fellow* la universităţi şi institute din Cambridge, Oxford, Bielefeld, Viena etc. Conferinţe la universităţi şi institute din : München, Berlin, Leipzig, Dresda, Karlsruhe, Swansea, Viena etc. Interese de cercetare : filosofie politică, istoria ideilor, filosofia limbajului.

Jeremy Shearmur predă la Departamentul de Ştiinţe Politice din Australian National University. A studiat la London School of Economics, unde a devenit apoi asistentul lui Karl Popper. Cărţi publicate : *Hayek and After* (1996), *The Political Thought of Karl Popper* (1996).

Mihai-Radu Solcan s-a născut în 1953 şi este conferenţiar la Facultatea de Filosofie, Universitatea din Bucureşti. A publicat, între altele, o introducere documentară în logica modernă şi a editat o antologie de filosofie analitică. Este

coeditor al antologiei comentate *Limitele puterii* (ALL, Bucureşti, 1994 - împreună cu Adrian-Paul Iliescu) şi autor al cărţilor *Arta răului cel mai mic* (ALL, Bucureşti, 1998) şi *Introducere în filosofia minţii din perspectiva ştiinţei cogniţiei* (Editura Universităţii din Bucureşti, 2000). Domeniile de interes : filosofia minţii, filosofia ştiinţelor umane şi filosofia politică.
Pagină de web: http : //www.fil.unibuc.ro/@solcan.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

Principalele lucrări ale lui F.A. Hayek

The Road to Serfdom, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1944.
Individualism and Economic Order, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1949.
The Counter-Revolution of Science, The Free Press, Chicago, 1952.
The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1952.
The Constitution of Liberty, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1960.
Studies in Philosophy, Politics and Economics, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1967.
Law, Legislation and Liberty, (vol. I: *Rules and Order*; vol. II: *The Mirage of Social Justice*; vol. III: *The Political Order of a Free People*), Routledge and Kegan Paul, Londra, 1973-1979.
New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978.
The Fatal Conceit: The Errors of Socialism, Routledge, Londra, 1988.
The Collected Works of F.A. Hayek, Routledge, Londra (apar din 1988, inițial editate de W.W. Bartley III, apoi și de alți editori).

Principalele traduceri recente în limba română din lucrările lui F.A. Hayek

Drumul către servitute, Humanitas, București, 1993.
Tipuri de ordine în societate, în volumul *Limitele puterii*, editat de Adrian-Paul Iliescu și Mihail-Radu Solcan, Ed. All, București, 1994.
Constituția libertății, Institutul European, Iași, 1998.
Capitalismul și istoricii, volum editat și prefațat de Hayek, Humanitas, București, 1998.
Autobiografie intelectuală, Nemira, București, 1999.
„Ordinea de piață sau catalaxia"; „Transformarea conceptului de lege"; „Erorile constructivismului", texte apărute în *Filosofia politică a lui F.A. Hayek*, număr special al revistei *POLIS* (vol. 6, nr. 2/1999) dedicat integral lui Hayek și editat de Adrian-Paul Iliescu (cu sprijinul lui Dan-Cristian Comănescu).

Lucrări de referință

Streissler, E. (coord.), *Roads to Freedom*, Routledge, Londra, 1969.
Machlup, F. (coord.), *Essays on Hayek*, New York University Press, New York, 1976.
Barry, N.P., *Hayek's Social and Economic Philosophy*, Macmillan, Londra, 1979.

Butler, Eamon *Hayek : His Contribution to the Political and Economic Thought of our Time*, Templesmith, Londra, 1983.
Gray, John, *Hayek on Liberty*, Routledge, Londra, 1984 (reeditat în 1996 şi 1998).
Kukathas, C., *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford, 1989.
Wood, J.C., Woods, R.N. (coord.), *Friedrich A. Hayek : Critical Assessments*, Routledge, Londra, 1991 (4 volume).
Birner, Jack, Zijp, Rudy van (coord.), *Hayek, Co-ordination and Evolution*, Routledge, Londra, 1994.
Shearmur, Jeremy, *Hayek and After*, Routledge, Londra, 1996.

În colecţia **Seminar. Teorie politică**

au apărut :

Mircea Flonta şi Hans-Klaus Keul (coord.) - *Filosofia practică a lui Kant*

George Ene (coord.) - *Filosofia politică a lui John Stuart Mill*

Emanuel-Mihail Socaciu (coord.) - *Filosofia politică a lui Thomas Hobbes*

Adrian-Paul Iliescu (coord.) - *Filosofia socială a lui F.A. Hayek*

www.polirom.ro

Redactor: Lucian Teodorovici
Coperta: Manuela Oboroceanu
Tehnoredactor: Lucian Pavel

Bun de tipar: noiembrie 2001. Apărut: 2001
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iaşi
Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
(032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7 • P.O. Box 1-728, 70700, Bucureşti;
Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro



Tipografia MULTIPRINT Iaşi
Calea Chişinăului 22, et. 6, Iaşi 6600
tel. 032-211225, 236388, fax. 032-211252

POLIROM

Studiile lui Hayek, grupate în prima parte a volumului, constituie fundamentul unei filosofii sociale ce a marcat a doua jumătate a secolului XX atît prin noutatea și coerența ideilor, cît și prin reconvertirea la sensul originar a unor concepte ce au stat la baza organizării politice și sociale a capitalismului modern. Cea de-a doua parte a cărții oferă o perspectivă critică asupra teoriilor filosofului austriac relevată de studiile unor analiști prestigioși precum John Gray, Adrian-Paul Iliescu, Jeremy Shearmur, Mihail-Radu Solcan și Dragoș Paul Aligică.

- Principiile unei ordini sociale liberale
- Tipuri de raționalism
- Dreptatea socială ca atavism
- Confuzia de limbaj în gîndirea politică
- Erorile constructivismului
- Hayek și disoluția liberalismului clasic
- Contradicția lui Hayek
- Utilizarea cunoașterii în organizații
- Hayek și ideea de democrație
- Limitele structurale ale școlii de gîndire austriece
- Conservatorism și radicalism în filosofia socială a lui Hayek

SEMINAR TP

www.polirom.ro

ISBN 973-683-804-8

